بسم الله الرحمن الرحیم


# حدیث حوزه

سال دهم، شمارهٔ اول، پیاپی ۲۰
بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: مرکز تخصّصی علوم حدیث ▪ مدیر مسؤول: آیت‌الله سیدهاشم حسینی بوشهری ▪ جانشین مدیر مسؤول: حجت‌الاسلام والمسلمین محمود احمدی میانجی ▪ سردبیر: حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر مهدی غلامعلی ▪ مدیراجرایی: علیرضا بابایی ▪ ویراستار و صفحه‌آرا: حسینی رنانی ▪ چکیده انگلیسی: حمیدرضا سالارکیا



نشانی دفتر مجلّه: قم، بلوار شهید صدوقی، مجتمع آموزشی شهید صدوقی، فاز۳، مرکز آموزش تخصصی علوم حدیث

نشانی پایگاه در اینترنت: http://mheh.ahadithona.ir

نشانی پست الکترونیک: Hadith.pajuhesh@gmail.com

تلفن: ۳۲۹۳۳۷۱۹- ۰۲۵ _ همراه: ۰۹۱۳۸۲۱۵۲۸۵

دورنگار: ۳۲۹۳۸۹۲۳- ۰۲۵



قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

با استناد به نامه شماره ۱۲۶۹۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه مورخ ۹۴/۱۱/۸ دوفصلنامه حدیث حوزه به رتبه علمی _ ترویجی ارتقا یافت.

## اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
۲. مقالهٔ ارسالی به زبان فارسی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقالهٔ ارسالی از ۲۵ صفحه (۳۰۰کلمه‌ای) فراتر نرود.
٤. مقالهٔ ارسالی باید دارای چکیده، کلیدواژه (۳ تا ٦ واژه)، مقدمه، بدنهٔ اصلی، نتیجه و فهرست منابع بوده و در صفحات A٤ حروف‌چینی شود و همراه CD یا پست الکترونیکی ارسال شود.
۵. فهرست منابع در آخر مقاله، برحسب حروف الفبایی به شکل ذیل تنظیم گردد:
الف) کتاب: نام کتاب، نام و نام‌خانوادگی نویسنده، مترجم، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار؛
ب) مقاله: عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام مجله، نام ناشر، سال انتشار، شمارهٔ مجله.
٦. مقالهٔ ارسالی نباید در هیچ نشریهٔ داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۷. مسئولیت محتوایی مقاله‌ها برعهدهٔ نویسندگان است.

# اخلاق حدیث پژوهی

عبدالهادی مسعودی[1]

## چکیده

موضوع و هدف این نوشته خُرد، گردآوری هنجارهای حدیث‌پژوهی و نگریستن از زاویه اخلاق به پژوهش‌های حدیثی است. در این نوشته کوشش شده با تفاوت نهادن میان اخلاق پژوهش و روش پژوهش، از میان مباحث کلی اخلاق پژوهش، آنچه را نیاز جدی یک پژوهش حدیثی است، استخراج شود و با فضای پژوهش‌های حدیثی سازگار و همخوان گردد. دستاورد این کاوش، گردآوری و دسته‌بندی هنجارهای حدیث‌پژوهی در سه بخش «موضوع‌یابی»، «داده‌یابی و داده‌پژوهی»، و «گزارش پژوهش» است. در بخش نخست، رعایت اولویت، تناسب با علاقه و توان و سودمندی، سه هنجار اخلاقی دانسته شده‌اند. در بخش دوم نیز جست‌وجوی فراگیر، امانتداری و پیروی از حقیقت به همراه راهکار نیل به آن، آمده است. در بخش سوم، چهار هنجار اخلاقی صداقت، رعایت حقوق همکاران، شجاعت همراه کیاست و تباه نکردن مخاطب آورده شده است.

**واژگان کلیدی**: هنجارهای حدیث‌پژوهی، تفاوت اخلاق و روش پژوهش، اخلاق موضوع‌یابی، اخلاق داده‌یابی و داده‌پردازی، اخلاق ارائه پژوهش.

---

۱. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث: h.masoudy@gmail.com.

## مقدمه

در شماره ششم مجله حیات معنوی[1] که ویژه اخلاق تفسیر بود، مقاله‌هایی چند از سرورانی فرزانه درباره اخلاق تفسیر قرآن کریم خواندم با نگاهی نو و از زاویه اخلاق حرفه‌ای به تفسیرپژوهی، که در ایران کم‌سابقه می‌نماید. عنوان‌های جدید و مضمون‌های بدیع برخی از مقاله‌ها در مجله یادشده، الهام‌بخش این نکته شد که به حدیث‌پژوهی نیز از این زاویه می‌توان نگریست و عرصه وسیعی برای پژوهش‌هایی این‌چنین گشود. افزون‌بر این، وجود نگاشته‌هایی کوتاه و بلند درباره اخلاق پژوهش، زمینه الگوگیری از آن‌ها را در مباحث اخلاق حدیث‌پژوهی میسر کرده است؛ مانند نگاشته‌هایی که یک دهه پیش، استاد محسن جوادی از مؤلفان و مترجمان و پژوهشگران حوزه اخلاق گرد آورد و آن‌ها را در کتاب «اخلاق پژوهش، مبانی و مسائل» تدوین و ارائه کرد.[2]

بر این پایه و با این باور که حدیث، حکایت‌گر سنت است و رسالت مهم انتقال و تبیین معارف دینی را به‌عهده دارد؛ روشن است که پژوهش درباره آن، لازم است روشمند باشد و همچنین هنجارهای اخلاقی را رعایت کند. دریافت، گزارش و پردازش این میراث سترگ، همگی روش‌ها و شیوه‌هایی مخصوص به خود دارند که در جای خود به آن‌ها پرداخته شده است. این فعالیت‌ها، اخلاق و هنجارهایی ویژه خود نیز دارند که هرکدام می‌توانند بخشی از موضوع یک مقاله باشند. برای نمونه، تحمل و دریافت حدیث، می‌تواند از زاویه اخلاق نگریسته و برخی هنجارهای آن بازگو شود، هرچند در این جا به آن نمی پردازیم؛ زیرا فرض نوشته این است که حدیث‌پژوه، احادیث را به درستی شنیده یا خوانده و پس از دریافت آن‌ها، درپی کاربردشان در یک پژوهش حدیثی است.

این مقاله همچنین در پی ارائه اخلاق کلی پژوهش با استفاده از احادیث نیست؛ زیرا



۱. این مجله از سوی موسسه دین پژوهی بشرا و با مسئولیت آقای علی باقری‌فر در قم تدوین و منتشر می‌شود. شماره ششم این مجله در زمستان ۱۳۹۹ نشر یافت.

۲. کتاب یادشده را پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی نشر داد که در میان مقاله‌های آن، از نگاشته بلند استاد حسن اسلامی در ابتدای کتاب بیشتر بهره گرفتم. مقاله «مستندات نقلی اخلاق پژوهش» نیز قابل استفاده است.

پیش‌تر برخی محققان به گردآوری احادیث دراین‌باره اقدام و آن را منتشر کرده‌اند.[1]

بر این پایه، مقاله پیش رو درپی آن است که هنجارها و اخلاق حدیث‌پژوهی را در یک پژوهش متن‌محور عرضه کند. درواقع، اخلاق حدیث‌پژوهی را می‌توان گونه‌ای از اخلاق پژوهش دانست که خود گونه‌ای اخلاق کاربردی و حرفه‌ای است[2]. اخلاق پژوهش درباره پژوهیدن و حرفهٔ پژوهشگران سخن می‌گوید و ناظر به رعایت برخی هنجارها در فرآیند پژوهش، و روش و منش پژوهشگر است.

حدیث‌پژوه، پژوهشگری است که در عرصه حدیث تحقیق می‌کند و ازاین‌رو همه آنچه را به‌عنوان اخلاق پژوهش لازم است، باید رعایت کند.

به سخن دیگر، این نوشته به هنجارهای ویژه حدیث‌پژوهی می‌پردازد که در صورت رعایت آن‌ها، یک پژوهش حدیثی، خوب و پسندیده می‌گردد. همچنین در صورت رعایت نکردن این هنجارها، پژوهش حدیثی دچار آسیب می‌شود و ناپسند جلوه می‌کند. وظیفه اصلی مقاله، گردآوری نکاتی ناظر به هنجار و اخلاق حدیث‌پژوهی است که در مبانی و قواعد عمومی اخلاق و نیز بایسته‌ها و شایسته‌های حاکم بر هر پژوهش طرح نشده یا کمتر بحث شده است. همچنین توضیح رابطه اخلاق پژوهش و روش پژوهش آورده شده است و ارتباط آن با آداب حدیث و تحدیث، بخشی دیگر از رسالت مقاله است. در این نوشته کوشش شده به این پرسش آغازین پاسخ داده شود که ارتباط اخلاق پژوهش با روش پژوهش چیست؟ سپس به برخی اخلاق و هنجارهای حدیث‌پژوهی که رعایت آن‌ها در فرآیند تحقیق لازم است، اشاره می‌کند و زمینه را برای درآوردن این ادبیات به عرصه حدیث‌پژوهی، فراهم می‌آورد. روشن است که در آغاز راه، برخی ابهام‌ها همراه ماست، ولی امید است که این مسئله، مانع وارد شدن حدیث‌پژوهان فرهیخته به این راه و هموار کردن مسیر آن نشود.

گفتنی است آنچه می آید، بیشتر یک صورت‌بندی جدید از نوشته‌های دیگران و

---

۱. اخلاق پژوهش، مبانی و مسائل، محسن جوادی، ص۳۸۷، مقاله مستندات نقلی اخلاق پژوهش.

۲. اخلاق حرفه‌ای، شاخه‌ای نو از علم اخلاق و به معنای اصول و ارزش‌های اخلاقی حاکم بر یک حرفه و فرآیند کاری و عهده‌دار حل مسائل و پرسش‌های اخلاقی پدیدآمده در یک محیط و نظام حرفه‌ای است.

داشته‌های پیشین است که در جای خود به برخی از آن‌ها ارجاع می‌دهم. این صورت‌بندی از هنجارهای اخلاقی حدیث‌پژوهی، به چند گونه می‌تواند ارائه شود. برای نمونه، یک گونه، متناسب با مراحل اصلی پژوهش از گزینش موضوع تا نگارش و گزارش نتیجه آن است. گونه دیگر، ناظر به رابطه سه‌گانه حدیث‌پژوه با خود به عنوان پژوهشگر، با پژوهش وهدف تحقیقش، و نیز وظیفه اش در برابر مخاطب پژوهش و بهره‌گیران از آن است. در این جا بر پایه گونه نخست یعنی اخلاق متناسب با مراحل پژوهش، مطالب ارائه می‌شود.

## پرسش آغازین: ارتباط اخلاق پژوهش با روش پژوهش

اگر روش پژوهش را به معنای سامان‌دهی مراحل پژوهش برای طی کردن درست و نتیجه‌بخش فرآیند آن بدانیم، نیاز است هر مرحله از پژوهش را بشناسیم و توالی و ترتب منطقی همه مراحل را بدانیم. این شناسایی، لازمه یک پژوهش روشمند است، اما التزام به اجرای آن از دل تعهد اخلاقی و وجدانی پژوهشگر بیرون می‌آید. روش پژوهش، فرآیند کاری را روشن می‌کند، ولی تنها در برخی مراحل، رعایت آن‌ها را می‌توان از بیرون و علی‌رغم میل باطنی محقق بر او تکلیف کرد. برای نمونه، می‌توان محقق را ملزم کرد که موضوع تکراری را برنگزیند یا هنگام نقل قول از دیگران، بخش نقل‌شده را به دقت مرزبندی کند، اما نمی‌توان تتبع کامل و فراگیری را که تنها خود او مرزها و گستره‌اش را می‌شناسد، اندازه گرفت و تحقق آن را تصدیق و تکذیب کرد و جز التزام صادقانه محقق، راهی به تحقق آن نمی‌شناسیم.

بر این پایه، التزام به پیمودن درست و کامل فرآیند پژوهش و اجرای راستین روش، هنجاری اخلاقی است و صرفنظر از درستی و کمال روش، خود قابل تحقق است. به دیگر سخن، ممکن است روش پژوهش، نقصی نداشته و کامل و نتیجه‌بخش باشد، اما پژوهشگر با کاهلی و تن‌آسایی یا به دلیل برخی اغراض نادرست، از اجرای برخی مراحل یا پیمودن کامل برخی گام‌ها، تن بزند و نتیجه‌ای نادرست را حاصل آورد؛ نتیجه‌ای که به شکلی ناروا به کسی یا واقعیتی منسوب می‌شود و در عرصه حدیث‌پژوهی، زمینه بدعت‌آفرینی و انتساب چیزهایی نادرست را به دین و پیشوایان معصومش فراهم می‌آورد. در این صورت پژوهشگر، رفتاری ناروا داشته و سزامند نکوهش است.

از نگاهی دیگر، محتمل است روش پژوهش، ناقص و ناتمام باشد، ولی محقق آن را کامل و درست بپندارد و وظیفه اخلاقی خود را در تعهد به اجرای آن ببیند. در این حالت نیز نتیجه گرفته شده از پژوهش، قابل تأیید و اطمینان نیست، اما مانند صورت نخست، سزاوار نکوهش نیست، مگر آن که در تاسیس روش نادرست یا گزینش نابه‌جای آن برای پژوهش خویش مقصر باشد.

اینک برخی هنجارهای اخلاقی در روند حدیث‌پژوهی را ارائه می دهیم. گفتنی است برخی از آنچه می آید، در کلیات و میاحث اخلاق پژوهش طرح شده است و مختص حدیث پزوهی نیست، اما تاکید بر آن‌ها و مهم‌تر از آن، مستند کردن آن‌ها به متون دینی، انگیزه بررسی بیشتر آن‌هاست.

## ۱. اخلاق موضوع یابی

پژوهش، حرکتی روشمند برای تبیین حقیقتی ناآشکار و یافتن پاسخی درخور برای سوالی دغدغه‌آفرین است. موضوع پژوهش، عنوانی برای نامگذاری یک حرکت است که از اندیشه پژوهشگر آغاز و در بیشتر موارد به نگارش نتیجه تحقیق و گزارش دادن به بهره گیران و مخاطبان منتهی می‌شود. در یک فضای خیالی، مجوز پژوهش درباره هر موضوعی را می‌توان صادر کرد، اما نه فرصت ما و نه دیگر هزینه‌ها نامحدود و بی‌پایان نیستند. ازاین‌رو، سرمایه‌های محدود را باید در عرصه‌ای هزینه کرد که اتلاف و اسراف به‌شمار نیاید. همان‌گونه که در هرکاری می‌توان اسراف را تصور کرد[۱] و مثلا یکی از مصادیق اسراف مالی، خوردن هرچیزی است که دل می‌خواهد[۲]، آنگاه اسراف در پژوهش هم، پرداختن و عمر نهاندن بر سر هر چیزی است که به اندیشه خطور کند.

از نگاهی دیگر، مقصود اصلی از حدیث شریف همچون قرآن کریم، هدایت و راهبری انسان به سوی سعادت دنیوی و اخروی اوست؛ پس مباحثی که ضروری نیستند و کمک مستقیم یا غیر مستقیم به راهیابی انسان نمی‌کند، نالازم شمرده می‌شوند و پرداختن به

۱. رسولُ اللهِ ﷺ: فِي الوَضُوءِ إسرافٌ، وفِي كُلِّ شَيءٍ إسرافٌ؛ كنز العمّال: حديث ۲۶۲۴۸.
۲. النبيّ ﷺ: إنَّ مِنَ السَّرَفِ أن تَأكُلَ كُلَّ ما اشتَهَيتَ؛ كنز العمّال: حديث ۷۳۶۶.

آن‌ها گاه ممکن است لغو و بیهوده کاری باشد. طرح بحث‌های دور و دراز و گسترده‌دامن برای خودنمایی، بزرگ‌نمایی و اظهار فضل، نیز اتلاف عمر و هدر دادن سرمایه است و دور از اخلاق پژوهش و نگارش. بر این پایه، چند ویژگی را باید در گزینش موضوع در نظر داشت:

### ۱،۱. رعایت اولویت

در هر حوزه پژوهشی، موضوعات بی‌شماری به ذهن آدمی راه می یابد که در جای خود پرسش آفرین و گاه جذاب هستند، اما از مسائل اصلی آن حوزه به‌شمار نمی‌آیند. این‌ها را تا زمانی که مسائل اصلی حل نشده‌اند، باید کنار نهاد و به جای آن‌ها به موضوعاتی اندیشید که به کار دین و دنیای ما یا دیگران و بهتر از آن، همگان بیاید. در یک نمونه تاریخی، شخصی نزد پیامبر اکرم ﷺ آمد و گفت:

يا رَسولَ اللهِ، عَلِّمني مِن غَرائِبِ العِلمِ. قالَ: ما صَنَعتَ في رَأسِ العِلمِ حَتّى تَسأَلَ عَن غَرائِبِهِ؟! قالَ الرَّجُلُ:ما رَأسُ العِلمِ يا رَسولَ اللهِ؟ قالَ: مَعرِفَةُ اللهِ حَقَّ مَعرِفَتِهِ. قالَ الأَعرابِيُّ: وما مَعرِفَةُ اللهِ حَقَّ مَعرِفَتِهِ؟ قالَ: تَعرِفُهُ بِلا مِثلٍ ولا شِبهٍ ولا نِدٍّ، وأَنَّهُ واحِدٌ أَحَدٌ ظاهِرٌ باطِنٌ أَوَّلٌ آخِرٌ، لا كُفوَ لَهُ ولا نَظيرَ، فَذلِكَ حَقُّ مَعرِفَتِهِ.[۱]

ای پیامبر خدا! از شگفتی‌های دانش به من بیاموز. فرمود: «با اساس دانش چه کرده‌ای که از گفتنی‌هایش می‌پرسی؟». مرد گفت: ای پیامبر خدا! اساس دانش چیست؟ فرمود: «شناخت خدا، آن‌چنان که باید». بادیه‌نشین گفت: شناخت خدا، آن‌چنان که حقّ شناخت اوست، چگونه است؟ فرمود: «او را بی‌مانند و بی‌شبیه و بی‌همتا بدانی و اینکه او یکتا، یگانه، پیدا، نهان، نخست و پایان است، نه همتایی دارد و نه همانندی. این، حقّ شناخت اوست».

گفتنی است که در نقل اهل سنت از این واقعه، پس از چند سال که آن مرد به این موضوعات اساسی پرداخت و بازآمد، پیامبر اکرم ﷺ آن مرد را از شگفتی‌های دانش



۱. التوحيد: ص۲۸٤ ح٥؛ بحار الأنوار: ج۳ ص۲٦۹ ح٤.

بی‌نصیب ننهاد و چیزی به او آموخت. این نقل را در پانوشت می‌آوریم.[۱]

### ۱،۲. تناسب با علاقه و توان پژوهش

نکته دیگر در اخلاقِ موضوع‌گزینی، تناسب موضوع با علاقه پژوهشگر و نیز استعداد علمی و دیگر توانایی لازم برای تحقیق است. پژوهشگری که به حکم ضرورت مالی یا حرمت نهادن به کسی، موضوعی را با وجود بی‌علاقگی دنبال کند، میانه راه در می‌ماند یا سروته آن را زود به‌هم می‌آورد تا خود را آسوده کند. بهتر آن است چنین فردی از ابتدا خود و همگان را آسوده کند و به چنین تحقیقی نپردازد. فردی که توانایی علمی و عملی برای طی کردن فرآیند یک پژوهش را ندارد، نباید خود را متکلفانه به آن مشغول کند و باری را که به‌عهده دیگران است، با زحمت و تکلف بر دوش کشد. چنین کسی هم کار را تباه می‌کند و هم از دسترسی به نتیجه ناکام می‌ماند. به فرموده امام کاظم علیه‌السلام: «مَن تَكَلَّفَ ما لَيسَ مِن عَمَلِهِ ضَيَّعَ عَمَلَهُ، وَخابَ أمَلُهُ؛[۲] آن که کاری بیشتر از توانش را بر خود بار کند، کارش را تباه و امیدش را ناامید کرده است».

---

۱. جِئتُكَ لِتُعَلِّمَني مِن غَرائِبِ العِلمِ. قالَ: ما صَنَعتَ فِي رَأسِ العِلمِ؟ قالَ: وما رَأسُ العِلمِ؟ قالَ: هَل عَرَفتَ الرَّبَّ عز و جل؟ قالَ: نَعَم. قالَ: فَماذا فَعَلتَ في حَقِّهِ؟ قالَ: ما شاءَ اللهُ. قالَ: وهَل عَرَفتَ المَوتَ؟ قالَ: نَعَم. قالَ: ماذا أعدَدتَ لَهُ؟ قالَ: ما شاءَ اللهُ. قالَ: اذهَب فَاحكُم بِها هُناكَ، ثُمَّ تَعالَ حَتّى اعَلِّمَكَ مِن غَرائِبِ العِلمِ. فَلَمّا جاءَهُ بَعدَ سِنينَ، قالَ النَّبِيُّ صلی‌الله‌علیه‌وآله: ضَع يَدَكَ عَلى قَلبِكَ، فَما لا تَرضى لِنَفسِكَ لا تَرضاهُ لِأَخيكَ المُسلِمِ، وما رَضيتَهُ لِنَفسِكَ فَارضَهُ لِأَخيكَ المُسلِمِ، وهُوَ مِن غَرائِبِ العِلمِ؛ نزد تو آمده‌ام تا مرا از شگفتی‌های دانش بیاموزی. فرمود: «با اساس دانش چه کرده‌ای؟». گفت: اساس دانش چیست؟ فرمود: «آیا پروردگار عز و جل را شناخته‌ای؟». گفت: بلی. فرمود: «در حقّ او چه کرده‌ای؟». گفت: آنچه خدا خواسته است. فرمود: «آیا مرگ را شناخته‌ای؟». گفت: بلی. فرمود: «چه چیز برایش آماده ساخته‌ای؟». گفت: آنچه خدا خواسته است. فرمود: «برو و این‌ها را محکم کن. سپس بیا تا تو را از شگفتی‌های دانش بیاموزم». هنگامی که آن مرد پس از سالیانی باز آمد، پیامبر فرمود: «دستت را بر دلت بگذار. پس آنچه بر خود روا نمی‌داری، بر برادر مسلمانت نیز روا مدار و آنچه برای خود روا می‌داری، برای برادر مسلمانت نیز روا دار. این، از شگفتی‌های دانش است» العلم و الحكمة فی الكتاب و السنة: ص ۲۵۲ ح ۹۵۷ به نقل از تنبیه الغافلین. برای احادیث بیشتر ر.ک: همان: ص ۲۵۱ باب «رِعايَةُ الأَهَمِّ فَالأَهَم».

۲. چشم تماشا (ترجمه نزهة الناظر و تنبیه الخاطر)، ص۱۹۰ ح ۴۰۰.

می‌توان این دعای پیامبر اکرم ﷺ را ناظر به این موضوع دانست: «وَ ارْحَمْنِي مِنْ تَكَلُّفِ مَا لَا يَعْنِينِي؛[1] به من رحم فرما، تا آنچه را به کارم نمی آید، بر خود بار نکنم».

### ۱٫۳. سودمندی

پژوهش حدیثی نیز همچون دیگر پژوهش‌ها برای دستیابی به پاسخ سؤال و حقیقت کشف‌ناشده‌ای طراحی می‌شود که دیگران به آن دست نیافته‌اند. پژوهشی که پاسخ دیگران را تکرار کند، به‌ندرت سودمند است و کمتر به‌کار می‌آید. پژوهش‌های تکراری تنها برای راستی‌آزمایی پژوهش پیشینیان یا آزمودن نوآموزان و مقاصدی از این دست به‌کار می‌آید. درواقع نوآوری، پذیرش مسئولیتی است که با شروع فرآیند تحقیق برعهده محقق می‌آید. این به‌معنای مطالعه همه پژوهش‌های انجام‌یافته در عرصه پژوهش است تا کاری تکراری و کم‌حاصل ارائه نشود؛ کاری که دست‌کم از دو ناحیه باید به آن توجه داشت. نخست اینکه اطلاعات گران‌بهای پیشین باید نردبان ترقی علم شود تا از هدر رفت منابع در دوباره‌کاری و پرداختن به مباحث مقدماتی مانند تعریف‌های مکرر مفاهیم بنیادین و موازی‌کاری جلوگیری شود. دوم اینکه با ذکر نام و کار پژوهشگران پیشین، مانع از انتساب زحمات آنان به خود و دیگران شد و حق آنان را پاس داشت.

## ۲. اخلاق داده‌یابی و داده‌پژوهی

پژوهش، نیازمند دستیابی به آگاهی‌ها و داده‌های بی‌شمار و متناسب با موضوع پژوهش است. همچنین داده‌های به‌دست‌آمده را باید تدوین کرد و آن را به گونه‌ای سامان داد که به نتیجه برسد. پژوهش‌های حدیثی نیز از این نکته مستثنی نیستند و چون نص‌محور هستند، گوهر اصلی آن‌ها را متون و روایات ناظر به موضوع شکل می‌دهد. در یافتن، گردآوری و دستیابی به این اطلاعات، و نیز تدوین و پردازش آن‌ها نیاز است برخی امور، رعایت شوند.

۱. الکافی: ج، ص۵۴۳.

## ۲٫۱. جستجوی فراگیر

لزوم تتبع و گردآوری همه متون حدیثی مرتبط با موضوع تحقیق، نکته‌ای ثابت‌شده در حدیث‌پژوهی است. کاوش ما باید چنان گسترده و پیگیرانه باشد که به اصطلاح علم حدیث، به تشکیل خانواده حدیث بینجامد یا به عبارت فقیهانه، به «یأس عن الفحص» بکشد؛ یعنی از یافتن حدیث و قرینه دیگری افزون‌بر آنچه یافته‌ایم مأیوس شویم. این نکته‌ای نو نیست و در حقیقت، بخشی مهم از روش پژوهش است، ولی التزام به آن و تعهد به اجرای درست آن، مسئله‌ای اخلاقی است. اگر این التزام نباشد، هرگاه که پژوهش به دازا کشد و حدیث‌پژوه خسته شود، فرسودگی ذهنی و جسمی، زمینه تسلیم شدن به راحت‌طلبی را فراهم می‌آورد و او را از ادامه تتبع باز می‌دارد. نیاز به پایبندی به این اصل اخلاقی و التزام واقعی به اجرای درست و کامل روش، آنگاه شدت می‌یابد که موضوع تحقیق، نو و بی‌سابقه باشد و احادیث، اندک و در منابع متعدد پراکنده باشند. در این گونه از پژوهش‌ها، تنها محقق است که می‌تواند بودن و نبود احادیث دیگر و راه‌های دستیابی به آن‌ها را حدس بزند تا آن‌ها را بکاود. روشن است در این گونه موارد دیگران نمی‌توانند کاستی در تتبع را نشان دهند و تنها التزام اخلاقی حدیث‌پژوه او را به استمرار در پژوهش و گردآوری هرچه بیشتر احادیث مرتبط تشویق می‌کند. این التزام در عرصه اخلاق دینی، برآمده از تذکر درونی و توجه به نظارت همیشگی و فراگیر الهی است. حدیث‌پژوه خود را از از چشم خدا پنهان نمی‌بیند و با احساس تعهد اخلاقی و انسانی، همه دشواری‌ها را تحمل می‌کند و تلاش خویش را استمرار می‌بخشد. حدیث‌پژوه در پی اِسناد نتیجه پژوهش خویش به دین و پیشوایان معصوم است و این تنها در صورت حصول اطمینان به فرآیند و نتیجه تحقیق، راست و درست و مشروع است. نسبت‌دهی هر سخن و نظر به هرکسی باید در عین صادقانه و درست بودن، از اطمینان لازم و متناسب نیز برخوردار باشد، ولی استناد سخن به کسانی که میلیون‌ها پیرو در طول تاریخ دارند و همچنان خواهند داشت، مسئولیت بزرگ‌تر و سنگین‌تری است.

## ۲٫۲. امانتداری

نتیجه طبیعی متن‌محور بودن پژوهش‌های حدیثی، حساس بودن نتیجه به نقل

درست و دقیق و فهم صحیح حدیث است. در واقع، حدیث پژوه با التزام به درست بودن استناد و نسبت‌دهی، باید در نقل و بهره‌گیری از حدیث، در حد توان بکوشد و دقت نماید. او باید آسیب‌های احتمالی را که گاه دامن‌گیر حدیث می‌شود، حدس بزند تا بتواند آن‌ها را بزداید. این نیز موضوع رشته آسیب‌شناسی حدیث در دانش فقه‌الحدیث است، علمی که در گذشته «علل الحدیث» نام داشته و عهده‌دار آشکار کردن عیب‌های نهان احادیث بوده است، اما کوشش ذهنی و عملی برای شناسایی و زدایش این عیب‌ها و آسیب‌ها تنها با التزام اخلاقی حدیث‌پژوه قابل تحقق است؛ چه، شخص بی‌تعهد می‌تواند شانه‌های خود را بالا بیندازد و ادعا کند که آسیبی را محتمل ندانسته و عیبی را حدس نزده است تا خود را برهاند. استاد محمدرضا حکیمی رحمه‌الله علیه[1] که عمر گران‌بهای خود را در حدیث‌پژوهی و بسیاری دیگر از دانش‌های دینی سپری کرده است و به معرفی نیاز ندارد، می‌نویسد:

> در تألیفاتی که پایه آن‌ها بر نقل استوار است، تنها جوهر اصلی و مایه وثوق، امانت است. اگر در چنین کتاب‌هایی امانت رعایت نشود، هیچ است... در این‌گونه کتاب‌ها نقل نامعتبر، خیانت در نقل، عدم دقت در نقل، اعتماد بر نسخه‌های نامعتبر، استناد به نسخه‌های مغشوش و مخدوش، یا نقل تقطیعی، حقایق را دگرگون می‌کند، و شالوده را ویران می‌سازد، و معرفت را عقیم می‌گذارد، و علم را ضایع می‌کند، و خواننده را گمراه می‌نماید، و تاریخ را تباه می‌دارد، و پژوهشی را سر در گم می‌سازد.[2]

می‌توان سه حدیث ابتدای باب «رِوَايَةِ الْكُتُبِ وَ الْحَدِيثِ وَ فَضْلِ الْكِتَابَةِ وَ التَّمَسُّكِ بِالْكُتُبِ»[3] کتاب کافی را دلیل لزوم رعایت دقت در نقل محتوای حدیث دانست. در این سه حدیث، امام صادق علیه‌السلام با سه راوی متفاوت که همه از راویان شناخته‌شده و بزرگ شیعه هستند، سخن گفته است. در حدیث نخست، امام صادق علیه‌السلام فقره قرآنی «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ



۱. در هنگام نوشتن این مقاله استاد حکیمی در قید حیات بودند و به گاه اصلاح مقاله پس از نقد سرور عزیزم جناب حجه الاسلام دکتر عباس پسندیده، استاد از میان ما رخت بربسته بود و این حکایت زودگذر بودن عمر و فنای تند دنیاست.

۲. حماسه غدیر: ص ۲۱۵.

۳. الکافی: ج ۱ ص ۵۱.

الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»[1] را بر کسی تطبیق فرموده که حدیث را همان‌گونه نقل می‌کند که شنیده است، بی آن که بر آن بیفزاید یا از آن بکاهد.[2]

دو روایت بعدی، این رعایت را در عرصه معنا لازم می‌شمرد و بر نقل درست و امانت‌دارانه محتوای حدیث تأکید می‌ورزد؛ هرچند برای تسهیل نقل، تغییر در الفاظ را اجازه می‌دهد.[3] روشن است که پژوهشگر به هنگام کاربرد حدیث در پژوهش خویش، ناقل آن برای خوانندگان و مخاطبان تحقیقش می‌باشد.

نکته قابل توجه اینکه حدیث، افزون‌بر متن، سند نیز دارد؛ ازاین‌رو، رعایت دقت و امانت در اِسناد نیز مهم است. روایت هفتم همین باب بر لزوم امانتداری در اسناد دلالت دارد. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: سخن را از همان که شنیده‌اید، نقل کنید و به خود نچسبانید. این کار، ما را از درستی و حقانیت حدیث بهره‌مند می‌سازد و در صورت بطلان حدیث، ما را از آن مبرا می‌دارد.[4] این، درواقع توصیه به پرهیز از انتحال و بستن سخن دیگران به خود است.

در مرتبه‌ای بالاتر، امام صادق علیه‌السلام نسبت دادن سخنی را که از کسی شنیده‌ایم به کسی

---

۱. الزمر: ۱۸.

۲. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام قَوْلَ اللهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ:«الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»؟ قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَ لَا يَنْقُصُ مِنْهُ.

۳. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَأَزِيدُ وَ أَنْقُصُ قَالَ إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ.

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام إِنِّي أَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنْكَ فَأُرِيدُ أَنْ أَرْوِيَهُ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَجِيءُ قَالَ فَتَعَمَّدُ ذَلِكَ قُلْتُ لَا فَقَالَ تُرِيدُ الْمَعَانِيَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا بَأْسَ.

٤. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ فَإِنْ كَانَ حَقّاً فَلَكُمْ وَ إِنْ كَانَ كَذِباً فَعَلَيْهِ.

که وی از او نقل کرده است، «کذب مفترع» دانسته و از آن نهی فرموده است.[1] بر پایهٔ این نهی ما موظفیم سخن را به گونه مستقیم به اولین شخصی که سخن را از او شنیده‌ایم، نسبت دهیم نه به کسی که وی از او شنیده است و نقل می‌کند. این نکته در برخی حالت‌ها، تدلیس در اسناد به‌شمار آید و از نظر اخلاقی و نکوهیده است.

نمونه «کذب مفترع» در پژوهش‌های امروزین را می‌توان مراجعه به کتاب‌های واسطه برای اخذ حدیث و آدرس‌دهی به منبع آن کتاب است، بی‌آنکه از منبع واسطه یاد و حق مؤلف آن پاس داشته شود. آری، مؤلفی رنج مراجعه به ده‌ها کتاب مختلف و گردآوری ده‌ها روایت و سامان‌دهی آن‌ها در یک باب را بر خود هموار می‌کند و در دسترس خواننده می‌نهد، ولی ما دست‌رنج او را از آنِ خود می‌کنیم و بدون آنکه نشان دهیم حدیث را به کمک او در منابع پیشین یافته‌ایم، حدیث را مستقیم از منبعی که وی یافته است، نقل می‌کنیم و حق و رنج وی را نادیده می‌گیریم .

## ۲،۳. پیروی از حقیقت

هدف از یک پژوهش حدیثی، مانند هر پژوهش دیگری، رسیدن به حقیقت است. مسیر رسیدن به این نتیجه ارزشمند، در معرض بسیاری از آسیب‌ها و آفت‌ها قرار دارد که یکی از مهم ترین آنها، پیروی از خواسته‌های درونی و بیرونی است. اینکه من بخواهم به نتیجه‌ای خاص دست یابم و فلان ادعایم را تایید یا ادعای دیگران را رد کنم، پیروی از گرایش‌های درونی است و حقیقت نیست. همچنین تحقیق برای تحقق بخشیدن به سفارش کسی، تبعیت از خواست یا فشار بیرونی است. این به‌معنای ترجیح هوا و هوس انسانی بر واقعیت خارجی و بستن راه هدایت است و به تعبیر بلند امام علی علیه‌السلام تابع قرار دادن هدایت در برابر هوا و هوس[2] است و همان آسیب بزرگی است که در تفسیر به رأی،



۱. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ؟ ع؟: إِيَّاكُمْ وَ الْكَذِبَ الْمُفْتَرِعَ. قِيلَ لَهُ وَ مَا الْكَذِبُ الْمُفْتَرِعُ؟ قَالَ: أَنْ يُحَدِّثَكَ الرَّجُلُ بِالْحَدِيثِ فَتَتْرُكَهُ وَ تَرْوِيَهُ عَنِ الَّذِي حَدَّثَكَ عَنْهُ.

۲. و من خطبة له علیه‌السلام یومئ فیها إلی ذکر الملاحم: يَعْطِفُ الْهَوَى عَلَى الْهُدَى إِذَا عَطَفُوا الْهُدَى عَلَى الْهَوَى وَ يَعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ إِذَا عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ؛ نهج البلاغه: خطبه ۱۳۸.

روی می‌دهد.

نکته این است که این ناروایی اخلاقی در پژوهش‌های حدیثی زمینه بروز دارد. عرصه‌های متعددی می تواند شاهد این کار ناروا باشد. تقطیع نادرست، اختصار نابجا، نقل معنای ناروا، تصحیف و تحریف، و نقل نامسئولانه همه گزارش‌ها بدون وارسی و تشخیص سره از ناسره، شیوه‌هایی برای رسیدن به این خواسته غیر اخلاقی هستند. همچنین می‌توان با برخورد گزینشی، بخشی از اطلاعات را نادیده گرفت و بخشی دیگر را پر رنگ کرد.[1] افزون‌بر این می‌توان، در اسناد برخی احادیث موافق خواسته‌مان، موشکافی نکنیم و به جای آن، در اسناد احادیث مخالف، کوچک‌ترین خدشه و اشکال را بیابیم و درشت‌نمایی کنیم.

مصداق دیگر، شتاب‌زدگی در قبول احادیث همسو و ردّ احادیث ناهمسو است. گفتنی است این خواسته‌ها می‌توانند برخاسته از تعصب‌ها و گرایش‌های قومی و محلی باشند؛ مانند ردّ و قبول احادیث ناظر به ستایش و نکوهش شهرها و اقوام یا نتیجه اعتباردهی بیش از اندازه به هویت صنفی یا جنسیتی خود یا بزرگ‌شماری آرای نیاکان و بزرگان هم‌کیش، مانند نقد احادیث نقصان عقل زنان و برخی احادیث پراکنده فقهی؛ درحالی‌که به اقتضای ترجیح دادن حقیقت بر خواسته خویش، شواهد خلاف را نیز باید بیابیم و بررسی کنیم. ما باید آن‌گاه که حقیقت را نزد دیگران و نه همگنان خود می‌یابیم، آن را بپذیریم. به گفته امیر مؤمنان علیه‌السلام، حکمت، شایسته افراد با ایمان است و نه مشرکان و منافقان[2] و به گفته دیگر همین امام همام، پذیرش حق، بخشی از دین است[3]. به فرموده دیگر ایشان، همین پذیرش حق است که انسان را در تحقق فروتنی و دورشدن از کبر یاری می‌دهد.[4]

---

۱. در کتاب آسیب‌شناسی حدیث و ذیل هر یک از این عنوان‌ها، نمونه‌هایی را ارائه داده‌ام.

امام علی علیه‌السلام: الحِکمَةُ ضالَّةُ المُؤمِنِ، فَاطلُبوها ولَو عِندَ المُشرِكِ تَكونوا أحَقَّ بِها و أهلَها؛ الأمالی، شیخ طوسی: ص ٦٢٥ ح ١٢٩٠ و ر.ک: کتاب العلم و الحکمة فی الکتاب و السنة: ص ٢٦٠، باب قَبولُ الحَقِّ مِمَّن أتی بِه.

۳. قبول الحقّ من الدّین؛ نثر اللئالی : ج ۱ ص ۹۲ ح ۲۲۱.

٤. طَلَبْتُ الْخُضُوعَ فَمَا وَجَدْتُ إِلَّا بِقَبُولِ الْحَقِ اقْبَلُوا الْحَقَّ فَإِنَّ قَبُولَ الْحَقِ يُبْعِدُ مِنَ الْكِبْرِ؛ جامع الاخبار سبزواری : ص ١٢٤.

آری، معنای کبر، گردن‌کشی در برابر حقیقت است[1] و این خوی زشت، آن‌گاه زشت‌تر می‌شود که حقیقت در جامه حدیث ابراز شود و حدیث پژوه از آن آگاه باشد، ولی خودبینی و خودخواهی‌اش مانع پذیرش آن شود.

راهکار رهایی از این دام شیطانی و هموار کردن مسیر برای نیل به حقیقت، گوش سپردن به متن و گفت‌وگو با آن است. به سخن دیگر، هدف حدیث‌پژوه مانند مفسر قرآن، راهیابی به مراد حدیث و تصدیق آن است. در واقع او درپی آگاهی از مفاد حدیث و باور آن است. امری که از آن به همدلی با متن نیز تعبیر می‌شود. چنین فردی نمی‌تواند به خود اجازه دهد که اندیشه‌اش را بر متن تحمیل کند. این البته به معنای آن نیست که چشم و گوش بسته بر الفاظ متن جمود بورزیم و موازین عقلی و معیارهای مقبول انسانی را کنار بنهیم که این خود خطری دیگر و آسیبی بدتر است. مقصود ما، خاموش کردن هیاهوی درون و گوش‌سپاری به سخن متن برای گفت‌وگویی آرام و منطقی با آن است. ما از موضع یک انسان با همه نیازها و خواسته‌ها، از حدیث، بپرسیم و سپس خاموش و بی‌صدا و بی‌نظر، پاسخ حدیث را نیک و دقیق بشنویم. این گفت‌وگوی همدلانه تاآنجاکه مفاد حدیث، حقایق روشنِ هستی را زیر پا نگذارد، می‌تواند ادامه یابد. تنها در جایی باید متن را کنار نهاد که دانسته‌های روشن همگانی را زیر پا می‌نهد و به تعبیر برخی احادیث، شب را روز بخواند و روز را شب بنامد.[2]

این را می‌توان مصداقی از عبارت قرآنی و مشهور «فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللهُ وَ أُولئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ»[3] قلمداد کرد. انسانی که بتواند به همه گوش دهد و از جمله به آنچه متن حدیث می‌گوید، دل بسپارد، آن‌گاه

---

۱. امام صادق علیه السلام: الْكِبْرُ أَنْ تَغْمِصَ النَّاسَ وَ تَسْفَهَ الْحَق؛ الكافی: ج ۲ ص ۳۱۰ ح ۸.

۲. سُفْيَانَ بْنِ السيط [السِّمْطِ] قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَأْتِينَا مِنْ قِبَلِكَ فَيُخْبِرُنَا عَنْكَ بِالْعَظِيمِ مِنَ الْأَمْرِ فَيَضِيقُ بِذَلِكَ صُدُورُنَا حَتَّى نُكَذِّبَهُ. قَالَ: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ علیه السلام: أَ لَيْسَ عَنِّي يُحَدِّثُكُمْ؟ قَالَ: قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: فَيَقُولُ لِلَّيْلِ إِنَّهُ نَهَارٌ وَ لِلنَّهَارِ إِنَّهُ لَيْلٌ؟ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: لَا. قَالَ: فَقَالَ: رُدَّهُ إِلَيْنَا فَإِنَّكَ إِنْ كَذَّبْتَ فَإِنَّمَا تُكَذِّبُنَا؛ بصائر الدرجات: ج، ص ۵۳۸ ح ۳.

۳. زمر، آیات ۱۷ و ۱۸.

می‌تواند حقیقت را شناسایی و از آن پیروی کند.

نکته مهم اینکه، گاه در کار با حدیث لازم است، برخی احادیث را به عرصه تحقیق نیاوریم. احادیثی که نتوانسته‌ایم مضمون آن‌ها را بپذیریم و با داشته‌های ذهنی‌مان سازگار کنیم. البته چنین نیست که حدیث، حقیقتی آشکار را زیر پا نهد و دست جعل در آن هویدا باشد. در این هنگامه دشوار، ما مأموریم برای فهم و تببین حدیث بکوشیم و از رد عجولانه آن بپرهیزیم. تنها از پس این کوشش جدّی است که می‌توانیم درباره ردّ و قبول حدیث تصمیم بگیریم. اگر به معنایی روشن و مقبول دست یافتیم، فروتنانه آن را می پذیریم و اگر چنین نشد، تنها اجازه ردّ علم آن و نه ردّ خود حدیث به ما داده شده است؛[1] یعنی با فروتنی ابراز کنیم که ما نمی‌دانیم و آنکه حدیث را گفته، بهتر می‌داند. ناآگاهی از مفاد حدیثی که در تعارض آشکار با دانسته‌های مسلم و مقبول نیست و ناتوانی از سازگار کردن آن با دیگر داشته‌های ذهنی، تنها مجوز توقف و ردّ علم است، نه ردّ حدیث و انکار. ما نباید به غرور و تکبر خود اجازه دهیم که حقیقت را در سطح فهم ما فرو آورد و تنها چیزهایی را درست بدانیم که می‌فهمیم. ما، مجموعه انسان‌ها، جز اندک دانشی ناچیز از دانش بیکرانه هستی، بهره‌ای نبرده‌ایم[2] و این در قیاس با علم الهی معصومان گوینده حدیث، نَمی در برابر یَمی است.

## ۳. اخلاق گزارش پژوهش

یک پژوهشگر هدفمند، به نتیجه کار خویش و عرضه آن به جامعه علمی می‌اندیشید. نتیجه پژوهش باید متناسب با داده‌ها و حاصل روند منطقی در تحلیل و کاربرد آن‌ها باشد.

---

۱. لا يَسَعُكُمْ فيما يَنْزِلُ بِكُمْ مِمّا لا تَعْلَمُونَ إلّا الكَفّ عَنْهُ وَالتَثَبّتُ وَالرَدُّ الى أئمّةِ الهُدى؛ الكافی: ج ۱ ص ۵۰ ح۱۰؛ عمرو بن شمر عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنَّ حديثنا صعب مستصعب أجرد ذكوان وعر شريف كريم فإذا سمعتم منه شيئا و لانت له قلوبكم فاحتملوه و احمدوا الله عليه و ان لم تحتملوه و لم تطيقوه فردّوه إلى الامام العالم من آل محمد فإنّما الشَّقي الهالك الَّذي يقول: والله ما كان هذا؛ ثمَّ قال: يا جابر، إنَّ الإنكار هو الكفر بالله العظيم؛ بصائر الدرجات: ص ٢٤ ح ٩.

۲. وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلا؛ سوره اسراء: آیه ۸۵.

نگارش نتیجه و گزارش پژوهش نیز باید برای خوانندگان و بهره‌گیران سودمند باشد. گزارش ما باید بتواند خواننده را از داده‌های اولیه، پردازش و کاربست آن‌ها و نیز یافته‌ها و نتیجه برگرفته از مجموع پژوهش آگاه گرداند. این خود بخشی از فرآیند یک پژوهش کامل و مستلزم رعایت هنجارهای اخلاقی است که به برخی اشاره می کنیم:

### ۳٫۱. صداقت و وفاداری

گزارش پژوهش باید به گونه‌ای باشد که مفاد آن را به درستی و راستی بازتاب دهد. روشن است که گزارش و نگارش یک پژوهش، با سرودن شعر و نگارش یک قطعه ادبی تفاوت دارد. نگارندهٔ پژوهش باید از مبالغه، اغراق‌گویی، ابهام، ایهام و آشنایی‌زدایی ادبی بپرهیزد. این‌ها همه ویژگی زبان ادبی‌اند و نثر و شعر را دلنشین می‌کنند، ولی گزارش پژوهش را از صداقت و درستی و شفافیت فرو می‌افکنند و دریافت‌کنندگان گزارش را به نتایج پژوهش کم‌اعتماد می‌سازند. البته مقصود این نیست که گزارشگر پژوهش، در زیباسازی قلم و زبان خود نکوشد، بلکه مراد این است که اگر سه چهار کتاب را مطالعه کرده است، آن‌ها را منابع متعدد و متکثر نشمرد، اگر ده‌ها روایت را دیده است، آن‌ها را انبوهی از روایات نخواند؛ اگر چند محدث همسو و هم‌اندیشه با خود یافته، آن‌ها را عالمان فراوان و مشهور دانشیان نداند. برای نمونه اگر چند عالم خراسانی در یک دوره کوتاه شاهد ادعای اویند، مدعی همراهی مکتب خراسان در درازای تاریخ نشود. اندیشیدن به این شرط، خود در گستردن و ژرف کردن پژوهش تاثیر دارد. محققی که قصد ارائه صادقانه و بدون اغراق و مبالغه پژوهش خویش را در سر دارد، دست‌کم برای حفظ آبروی خود و مصون ماندن از پیامدهای پس از نشر، می‌کوشد که درست و پاکیزه عمل کند و آنچه را می‌نویسد و می‌گوید، پیش‌تر به آن دست یافته باشد و برای خودش به راستی و درستی ثابت شده باشد. شاید بتوان حدیث «مَن صَدَقَ لِسانُهُ زَکا عَمَلُهُ».[۱] از امام صادق علیه‌السلام را شاهد همین تاثیر راستی بر پاکیزگی پژوهش دانست.

---

۱. الکافی: ج ۲ ص ۱۰٤ ح ۳ و ۱۱.

## ۳,۲. رعایت حقوق همکاران

سزاوار است که گزارش‌دهنده پژوهش، سهم همکاران و دیگر افراد سهیم در تحقق و پیشبرد پژوهش را ادا نماید و از آن‌ها نام ببرد و زحمات‌شان را یاد کند و قدر نهد. این، افزون‌بر قدردانی و پاس داشتن سهم پیشینیان است که باید در بخش پیشینه پژوهش آورده شود. مقصود در اینجا وفادار ماندن به تعهد اولیه‌ای است که به همکاران‌مان داده‌ایم و آنان را به مشارکت در پژوهش فراخوانده‌ایم و در پایان پژوهش، و بنا به قاعده و حدیث گهربار رضوی «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمُنْعِمَ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ لَمْ يَشْكُرِ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ»[1] وظیفه‌مندیم از آنان تشکر کنیم و حق هر یک را به درستی بشناسیم و قدر بنهیم.

## ۳,۳. شجاعت همراه کیاست

شجاعت در عرصه علم و تحقیق به معنای نهراسیدن از ابراز حقیقت است. ارائه درست و تمام نتایج پژوهش، نمودی از درستی و شجاعت اخلاقی است. حدیث‌پژوه گاه به نادرستی و اصیل نبودن روایتی مشهور اطمینان می‌یابد. او این حق را دارد که به آوردگاه علم و حقیقت درنیاید، ولی این حق را ندارد که نتیجه پژوهش خویش را وارونه و به گونه‌ای نشان دهد که برخی را خوش آید و وی را از خطرها به سلامت برهاند. همان‌گونه که نقد و ردّ حدیث برای به‌شهرت‌رسیدن و بر سر زبان‌ها افتادن و ادای روشنفکران دروغین را درآوردن، پسندیده و روا نیست، همراهی محض با جریان غالب فرهنگی و عمومی که بنیان و ریشه درستی ندارد، اخلاقی نیست. در جایی که با ارائه پژوهشی ژرف و درست، می توان بدعتی نهاده شده را برملا و بدعت‌گزار را رسوا و پیروان غافل را بیدار کرد، باید به این کار اقدام کرد. تایید یا بی‌عملی، به دلیل ترس از مخالفت‌ها و دشنام‌ها، نشان‌دهنده ضعف اخلاقی و نداشتن شجاعت علمی است. این دستور صریح امامان راستین علیهم‌السلام است:

إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فَعَلَى الْعَالِمِ أَنْ يُظْهِرَ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سُلِبَ نُورَ الْإِيمَانِ؛[2] هرگاه

---

۱. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام: ج ۲ ص ٢٤ ح ۲.

۲. همان: ج ۱ ص ۱۱۳ ح ۲؛ این روایت را یونس بن عبدالرحمان در رد پیشنهاد سران واقفه نقل کرده است،

بدعت‌ها پدیدار شوند، بر عالم است که علمش را آشکار سازد، که اگر چنین نکند، نور ایمان از او سلب می‌گردد.

گفتنی است این مطلب، منافاتی با لزوم کتمان و تقیه ندارد، زیرا جایگاه این دو جداست. تقیه در جایی است که کیان دین و دینداران به خطر افتاده و پای زندگی کسی یا کسانی در میان است. کتمان نیز در برابر افشای سرِّ مگویی است که اگر از پرده بیرون افتد، به کشته شدن نیکان و بزرگان و هزینه‌کردنی گزاف و نابهنگام می‌انجامد. هزینه‌ای که ثمری متناسب با سرمایه‌گذاری انجام‌شده ندارد و اتلاف سرمایه‌هایی پر ارزش برای به دست آوردن نتیجه‌ای کم‌ارزش است. فاش نکردن اطّلاعاتی که زیان نشرشان، بیش از سود کتمان آن‌هاست، نمونه‌هایی چند دارد. یک نمونه آن در گذشتهٔ دور، ارائه فضایل والای اهل بیت علیهم‌السلام و جایگاه بلند سیاسی و اجتماعی آنان بوده است. این کار به معنای غاصب دانستن حکومت وقت بود و به مقابله شدید حاکمیت می‌انجامید. امروزه نیز، نشر برخی فضایل اهل بیت علیهم‌السلام میان برخی جوامع و گروه‌های تندرو غیرشیعی، ممکن است انکار کسانی را برانگیزد و به جدایی و تفرقه درونی میان جامعه اسلامی بینجامد که در وضعیت کنونی هجوم یکباره کفر و شرک به کیان اسلام، مقبول خداوند و حجّت‌های او در زمین نیست.

به سخن دیگر، شجاعت علمی در ارائه نتیجه پژوهش، به معنای تحمل کردن چند دشنام و ناسزا و گاه کمی انزوا و ردّیه‌هایی تند و داغ است و این برای بازگو کردن حقیقت تاوان قابل قبولی است؛ اما شکستن تقیه به معنای شهادت امام و راویان خالص او و از دست دادن رهبر دینی جامعه است. افشای اسرار نیز گاه به معنای پدید آمدن تفرقه و شکاف در امت اسلامی است، آن هم در موضعی که سود چندانی برای دین و دینداری به ارمغان نیاورد و با کیاست و خردورزی بیگانه باشد.



---

آنجا که او را به همراهی و سکوت در برابر دروغ‌شان مبنی بر منتهی شدن امامت به امام کاظم علیه‌السلام فراخواندند. برای آگاهی از احادیث بیشتر ر.ک: التبلیغ فی الکتاب و السنة: ص ۱٤٤ باب مکافحة البدع/ مبارزه با بدعت‌ها.

## ۳,٤. تباه نکردن مخاطب

فراگیری حدیث، و برقراری ارتباط با ثمرهٔ یک پژوهش عمیق حدیثی، نیازمند کسب برخی آمادگی‌ها و پیمودن برخی مرحله‌هاست. بازگویی نتایج هر تحقیق حدیثی برای هرکس، گاه صلاح نیست؛ زیرا ظرفیت پذیرش آن وجود ندارد. در این صورت با امتناع و انکار فراگیرنده، یا مخاطب تباه می‌شود و یا علم نهفته در آن حدیث. به سخن دیگر، فراگیرنده با انکار بی‌جایش، دچار فتنه می‌شود و گاه با برداشت نادرستش گمراه می‌گردد. بسا افراد کم‌ظرفیتی که به جای توقف و ردّ العلم، سر به عصیان نهاده‌اند و با انکار حدیث، خود را تباه کرده‌اند.[1]

امامان ما برای پیشگیری از چنین پیامد ناگواری و نگاهداشت مخاطبان احادیث خویش، دستوراتی متعدد و به افرادی چند صادر فرموده‌اند که در ارائه معارف دینی باید سطح فهم و پذیرش مخاطب را رعایت کرد.[2] این نه به معنای کتمان و پنهان داشتن علم که به معنای حفظ امنیت روحی و ایمانی مخاطب است. هنگامی که ابوذر با آن مقام و فضیلتش، ظرفیت و تحمل علم والای سلمان را ندارد و در صورت آگاهی از آنچه در قلب سلمان می‌گذرد، یا او را می‌کشد یا خود هلاک می‌گردد، چه توقعی می‌توان از دیگران داشت. ارائه نتایج یک پژوهش حدیثی به کسانی که به جای بهره بردن از آن، نادانسته به انکارش می‌پردازند و به هلاکت می‌افتند، قربانی کردن توأمان علم و مخاطب است. به سخن دیگر پاسداشت دانش، در کنار پاسداشت بهره‌وران از دانش معنا می‌یابد. علم در صورتی ارزشمند است که به کار کسی بیاید، نه آنکه کسی را از حدیث و معرفت و دین، دل‌زده کند. البته اگر کسی بتواند با بیانی توانا، مطالب والا را تبیین و تفسیر کند به‌گونه‌ای که خوانندگان و شنوندگان خود را پله‌پله و درجه به درجه بالا بیاورد، زهی سعادت اوست و می‌تواند و گاه





---

۱. ر.ك: شناخت نامه حدیث: ج ص ح ۳٦۰ (نقل ما لا تحمله العقول).

۲. ابن عبّاس: قالوا: يا رَسولَ الله! ما نَسمَعُ مِنكَ نُحَدّثُ بِهِ كُلَّهُ؟ قالَ: نَعَم، إلاّ أن يُحَدِّثَ قَوما حَديثا لا يَضبِطُهُ عُقولُهُم، فَيَكونَ عَلى بَعضِهِم فِتنَةٌ؛ تاريخ دمشق: ج ۳۸ ص ۳۵۵ ح ۷٦۸۹؛ و الإمام علي عليه السلام: أتُحِبّونَ أن يُكَذَّبَ الله و رَسولُهُ؟! حَدِّثُوا النّاسَ بِما يَعرِفونَ، وأَمسِكوا عَمّا يُنكِرونَ؛ الغيبة للنعماني: ص ۳٤ ح ۱.

لازم است که به ارائه پژوهش خود بپردازد، ولی به فرموده امام علی علیه السلام این در توان همه کس نیست.[1] روایات فراوان «حدیثنا صعب و مُستَصعَب» که ناظر به خودداری از افشای کمالات وجودی اهل بیت نزد همه کس است، نمونه‌ای روشن از این مطلب است. این احادیث در مقالتی دیگر تبیین شده‌اند.[2] این وظیفه عقلانی و اخلاقی محقق است که حدس بزند چه مطلبی در خور چه کسانی است تا نه کسی را گمراه و تباه کند و نه آویزنده حکمت به گردن نااهل باشد.



۱. الإمام علي علیه السلام: لَیسَ کُلُّ العِلمِ یَستَطیعُ صاحِبُ العِلمِ أن یُفَسِّرَهُ لِکُلِّ النّاسِ؛ لِأَنَّ مِنهُمُ القَوِيَّ وَالضَّعیفَ، ولِأَنَّ مِنهُ ما یُطاقُ حَملُهُ ومِنهُ ما لا یُطاقُ حَملُهُ، إلاّ مَن یُسَهِّلُ اللهُ لَهُ حَملَهُ و أَعانَهُ عَلَیهِ مِن خاصَّةِ أولِیائِهِ؛ التوحید: ص ٢٦٨ ح ٥.

۲. ر.ک: مجله علوم حدیث شماره ۷۵، مقاله «احادیث صعب مستصعب» از همین قلم.

# کتابنامه


۱. مستندات نقلی اخلاق پژوهش، محسن جوادی، قم: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰ ش.

۲. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري، محقق: بكري حياني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

۳. التوحید، شیخ صدوق، محمد بن علی بن موسی ابن بابویه، مصحح: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، اول،: ۱۳۹۸ق.

٤. بحار الأنوار، علامه مجلسی، محمدباقر، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.

۵. العلم و الحكمة فی الكتاب و السنة، محمد محمدی ری‌شهری، قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۳۹۰ ش.

٦. چشم تماشا (ترجمه نزهة الناظر و تنبیه الخاطر)، ابوعبدالله الحسین بن محمد بن الحسن بن نصر حلوانی، مترجم: عبدالهادی مسعودی، قم: انتشارات دارالحدیث، اول، ۱۳۸۸ش.

۷. حماسه غدیر، محمد حکیمی، قم: دلیل ما، ۱۳۹۰ ش.

۸. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۹. نهج البلاغة، محمد بن حسین شریف رضی، مصحح: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

۱۰. جامع الاخبار، محمد بن محمد شعیری. نجف: مطبعة حيدرية، بی‌تا.

۱۱. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد صلی الله علیه و آله و سلم، محمد بن حسن صفار، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، قم: دوم، ١٤٠٤ ق.

۱۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی بن موسی ابن بابویه، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۸۷ق.

۱۳. الغیبه، ابن ابی‌زینب نعمانی، محقق: علی‌اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.

١٤. «احادیث صعب مستصعب»، عبدالهادی مسعودی، دوره ۲۰، شماره ۷۵، بهار ١٣٩٤ش، صفحه ۱۹-۳.

۱۵. شناخت‌نامه حدیث، محمدی ری شهری با همکاری جمعی از پژوهشگران، مترجم عبدالهادی مسعودی، قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۳۹۷ش.
۱٦. نثر اللئالی، طبرسی، فضل بن حسن، محقق: محمدحسن زبری، مترجم: حمیدرضا شیخی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸٤ش.

# اعتبارسنجی روایات کافی؛ دیدگاه‌ها و معیارها

حیدر مسجدی[1]

## چکیده

جایگاه والای حدیث و نقش آن در معارف مختلف اسلامی، لزوم اطمینان از انتساب آن به معصوم را ضروری می‌نماید. اعتبارسنجی احادیث با معیارهای مختلفی صورت می‌گیرد که ممکن است نتایج آن‌ها اندکی متفاوت باشد. کتاب کافی، از منابع قرن چهارم، از مهم‌ترین منابع حدیثی است که از دیرباز مورد توجه محدثان و دانشمندان قرار گرفته است. برخی از دانشمندان معتقدند تمام روایات آن معتبر است. اما برخی معاصران دگراندیش، بیش‌تر روایات این کتاب را جعلی می‌پندارند. پژوهش حاضر برآن است تا به روش کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی‌تحلیلی شمار روایات جعلی این کتاب را بررسی کند. بدین‌منظور، پس از پیمایش معیارهای اعتبارسنجی حدیث، تفاوت ضعف سند و جعل روایت تبیین می‌شود. سپس در پایان شمار روایات جعلی این کتاب را کاوش می‌کند. نتایج بحث نشان می‌دهد که تعداد روایات جعلی در این کتاب صفر و یا بسیار اندک است.

واژگان کلیدی: الکافی، اعتبارسنجی حدیث، روایات جعلی، روایات ضعیف، منابع حدیثی.

---

۱. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث، عضو گروه علمی مرکز تخصصی حدیث حوزه علمیه قم و عضو انجمن علمی حدیث حوزه: www.masjedi.۱۹۶۷@gmail.com.

## مقدمه

میراث حدیثی سرمایه‌ای ارزشمند است که محدثان ﷺ به ما رسانده‌اند. این میراث گران‌بها، دستاورد تلاش‌های فراوان و تحمل سختی‌های بسیاری است؛ تلاش‌هایی در قالب جست‌وجو، بررسی، گزینش، دسته‌بندی و عرضه.

تدوین صدها کتاب حدیثی، جز با تلاش فراوان محدثان شیعه امکان پذیر نبوده است؛ چراکه شیعه در آن دوران با محدودیت‌های فروانی روبه‌رو بوده است؛ از لحاظ سیاسی، در اقلیت بودند و در مقابل نظام حاکم قرار داشتند. از لحاظ فرهنگی نیز، استفاده از نوشت‌افزارهای رایج و انتشار کتاب بسیار دشوار بود. همچنین امکانات رفاهی همچون روشنایی و وسایل ارتباطی و حمل و نقل در راستای سفرهای علمی در مقایسه با امکانات عصر حاضر بسیار ناچیز بود. البته این به‌معنای صحت تمام این میراث حدیثی نیست، بلکه برای تقدیر از زحمات این بزرگواران و تعیین روش صحیح برخورد با این میراث حدیثی است.

نکته دیگری که در اعتبارسنجی منابع حدیثی مؤثر است، محل انتشار آن‌ها است، برخی کتاب‌ها در مراکز علمی مانند بغداد، کوفه، قم منتشر شده‌اند و دیگر روایات در شهرهای دور از مراکز علمی. دسته اول، به‌دلیل حساسیت و ویژگی‌های مراکز علمی و امکان نقد آن‌ها، با دقت بیشتری نوشته و پس از انتشار نقد و بررسی می‌شدند. دسته دوم، به‌دلیل انتشار در مناطق دورافتاده از این نقد و بررسی بهره‌مند نمی‌شدند و یا کمتر نقد می‌شدند. به‌همین‌دلیل احتمال راهیابی متون ضعیف و شاذ در این کتاب‌ها بیش‌تر است.

نکته دیگری که در اعتبارسنجی منابع حدیثی مؤثر است، نگرش مؤلفان آن‌هاست؛ چراکه برخی محدثان با نگرش پذیرش حداکثری و توجیه روایات نامقبول به تألیف کتاب می‌پردازند، و برخی با سنجش علمی و عقلایی و نقد احادیث. براساس معیارهای علمی . به عرصه تألیف کتاب وارد می‌شوند. در مقایسه این دو دسته، بی‌تردید کتاب‌های دسته دوم از لحاظ اعتبار بالاتر هستند و با اشکالات کم‌تری مواجه هستند.

## اهمیت سنجش منابع حدیثی

اهمیت سنجش حدیث و منابع حدیثی براساس اهمیت قرآن و حدیث، و نقش آن‌ها

در شکل‌گیری جامعه اسلامی، و باتوجه‌به قطعی بودن متن قرآن کریم نمایان می‌شود؛ به‌ویژه در دوران معاصر که با انواع شبهات در فضای مجازی روبه‌رو هستیم که برخی افراد ساده‌لوح و فریب‌خورده مطرح و منتشر می‌کنند.

در این پژوهش برخی نکات مهم در اعتبارسنجی روایات کتاب کافی بیان و به سؤال‌های ذیر پاسخ داده می‌شود:

۱. ضعف به چه معنا است؟

۲. چه تعداد از روایات کافی ضعیف است؟

۳. آیا بین ضعف روایت و جعل آن تلازم وجود دارد؛ به این بیان که آیا هر روایت ضعیف را می‌توان جعلی شمرد؟

٤. چه تعداد از روایات کافی جعلی است؟

برای پاسخ به سؤال اول به مبانی اعتبارسنجی حدیث اشاره می‌کنیم تا معانی ضعف روشن شود:

## ۱. مبانی حجیت حدیث

اساساً دو مبنای کلی در حجیت حدیث وجود دارد:

### ۱-۱. حجّیت تعبّدی

حجیت تعبدی یعنی پیروی از روش خاصّی که شارع مقدس - خداوند متعال یا پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله یا اهل‌بیت علیهم‌السلام - برای تبعیت حدیث معرفی کرده است؛ مانند راهی که قوه مقننه برای اطلاع‌رسانی قوانین معرفی کند و بگوید دستیابی به قوانین از راه دیگری حجیت ندارد.

اگر حجیت حدیث را تعبدی دانستیم، احتمالات ذیل مطرح است:

#### ۱-۱-۱. حجیت خبر عادل

برخی علما به آیهٔ «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ؛[۱] ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر شخص فاسق خبری را

---

۱. حجرات: آیه ٦.

برای شما بیاورد، درباره آن تحقیق کنید، مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید!» استناد کرده و با استدلال‌های متعدد،[1] به حجّیت خبر عادل معتقد شده‌اند. البته به برخی از این استدلال‌ها خدشه وارد شده است.[2]

البته مفهوم عادل فراتر از ثقه است؛ عادل شامل افرادی می‌شود که هم از نظر اعتقادی و هم از نظر عملکرد، قابل اعتماد (راست‌گو) هستند.

### ۲-۱-۱. حجیت خبر ثقه

برخی معتقدند خبری حجّت است که راوی آن ثقه باشد؛ یعنی ملاک، وثاقت اوست، هرچند از نظر اعتقادی مشکل داشته باشد؛ مانند اهل سنت و شیعیان غیر اثنا عشری. برای این مبنا به تعدادی از روایات استناد شده است؛ همچون: «لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرْوِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا»[3].

همچنین:

عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ جَمِيعاً عَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَا أَكَادُ أَصِلُ إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ عَنْ كُلِّ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي أَ فَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةٌ آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ

---

۱. الأوّل: مفهوم تقريب الشرط، و هو أنّه تعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر بما إذا كان الجائي به الفاسق، فإذا كان الجائي به العادل، إمّا أن لا يجب التبيّن و لا يجوز قبول خبره، فيلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، و إمّا أن يجب قبول خبره بلا تبيّن، و هو المطلوب. الثاني: بتقريب مفهوم الوصف، و هو أنّه قد علّق التبيّن عن الخبر بما إذا كان المخبر فاسقاً، و لو لم يكن لوصف الفسق مدخليّة - بل كان عدم القبول لكونه خبراً واحداً - لما كان يصلح أن يعلّل عدم القبول بكون مخبره فاسقاً، لأنّ التعليل بالذاتي مع كونه صالحا للعليّة أولى من التعليل بالعرضي، لتأخّر رتبته عنه، و تقدّم الذاتي عليه. الثالث: بتقريب دلالة الإيماء، و من باب مناسبة الحكم و الموضوع، و هو أنّه لو كان ذات خبر الواحد تقتضي التبيّن، و كان الوصف المعبّر عنه الواقع في حيّز التعليق و الحكم عنواناً مشيراً للذات لما كانت خصوصيّة لأن يجعل الفسق عنوانا مشيراً. مع أنّه يكون كمال المناسبة بين صفة الفسق إذا كان المخبر متّصفاً به لأن يفتّش عن خبره، لكونه الّذي لا يعتمد على قوله، و لا اعتبار بخبره، لعدم احترازه عن تعمّد الكذب. و بالجملة؛ فمن اقتران التعليل بهذه الصفة يستكشف أنّ خصوصيّة صفة الفسق صارت علّة لوجوب التبيّن، ثمّ إذا وجب التبيّن عن خبر الفاسق إمّا أن يكون لا يجب في خبر العادل، و لا يجوز قبول خبره أو يجوز القبول بدون التبيّن، فالأوّل يوجب الأسوئيّة المذكورة، و الثاني يثبت المطلوب. (الأصول: ج۲ ص ۱۹۵).

۲. نگاه کنید: الأصول: ج۲ ص ۱۹۶.

۳. وسائل الشيعة: ج۱ ص۳۸ ح ۶۱ ، رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال: ص۵۳۵ ش ۱۰۲۰.

مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَمْ»[1]. حسن بن علی بن یقطین می‌گوید: به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم: من نمی‌توانم برای هر مشکل دینی که برایم پیش می‌آید، از شما سؤال کنم، پس آیا یونس بن عبدالرحمان ثقة و راست‌گو است و می‌توانم پاسخ نیازهای دینی خود را از او دریافت کنم؟ حضرت فرمود: آری.

براساس این روایت از وثاقت راوی (یونس بن عبد الرحمن) پرسش شده است که حضرت پاسخ مثبت داده‌اند.

آیت الله محمد علی اراکی تواتر روایات در حجیت اخبار ثقات را نقل می‌کند و می‌گوید اگر این تواتر ثابت شود، به مطلوب رسیده‌ایم وگرنه قدر متیقن آن‌ها، حجیت روایات صحیح اعلایی است.[2]

### ۳-۱-۱. حجیت روایات مشهور

برخی معتقدند خبری حجت است که مشهور باشد. مستند این افراد، روایاتی است که شهرت را شاخصی برای عمل به روایت معرفی می‌کند؛ مانند: «وَ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ علیه‌السلام أَنَّهُ قَالَ: خُذْ مَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعْ مَا نَدَر؛[3] آنچه مشهور میان اصحاب است را بگیر و عمل کن و حجت بدان و آنچه نادر است را کنار بگذار».

شیخ حر عاملی در کتاب وسایل الشیعة در راستای عمل به این مبنا به منابعی

---

۱. رجال الکشي - إختيار معرفة الرجال-: ص۴۸۳؛ وسائل الشيعة: ج۲۷ ص۱۴۷.

۲. «قد ادّعى صاحب الوسائل أنّ الأخبار متواترة على حجيّة خبر الثقة، فإن ثبت هذا التواتر فنعم المطلوب، و إن لم يثبت فلا أقلّ من أنّ المتيقّن حجيّة ما كان من قبيل الصحيح الأعلائي، و قد ظفرنا- بحمد الله تعالى- على فرد من هذا القسم دلّ على حجيّة خبر الثقة و هو قوله عليه السلام: لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا». (أصول الفقه: ج ۱ ص ۶۱۲).

۳ . عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية: ج۳ ص۱۲۹، مستدرك الوسائل: ج۱۷ ص ۳۰۳ ح ۲۱۴۱۳؛ شبیه آن را مرحوم فیض کاشانی (وافی: ج۱ ص ۲۹۱) از زرارة از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده است.

استناد کرده که مشهورند[1]، و از اعتماد بر منابع غیرمشهور پرهیز کرده است[2]. این عدم اعتماد، به دلیل ضعف مؤلفان آن‌ها نیست، بلکه به دلیل عدم شهرت این منابع است، و به‌همین‌دلیل، به برخی کتاب‌های یک محدث اعتماد کرده و به تألیفات دیگرش اعتماد نکرده است؛ همچون شیخ صدوق[3] که تنها از این آثارش نقل کرده است: من لا یحضره الفقیه، خصال[4]، معانی الاخبار[5]، علل الشرایع[6]، امالی[7]، صفات الشیعة[8]، ثواب

---

۱. في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب وشهد بصحتها مؤلفوها وغيرهم وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلفيها أو علمت صحة نسبتها إليهم بحيث لم يبقَ فيها شكّ ولا ريب؛ كوجودها بخطوط أكابر العلماء، و تكرر ذكرها في مصنفاتهم، و شهادتهم بنسبتها، و موافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة، أو نقلها بخبر واحد محفوف بالقرينة و غير ذلك؛ (وسائل الشيعة: ج۳۰ ص۱۵۱ / الفائدة الرابعة).

۲. جاء في هامش الأصل و المصحّحة بعنوان (منه) في أول الفائدة، ما نصه: «هذه كتب غير معتمدة، لعدم العلم بثقة، مؤلّفيها، و ثبوت ضعف بعضهم، و لذلك لم أنقل منها شيئا: (۱) كتاب مصباح الشريعة. (۲) كتاب غوالي اللئالئ. (۳) كتاب المجلي، له. (٤) كتاب الأحاديث الفقهيّة، له. (٥) كتاب إحياء العلوم، للغزالي، من العامّة. (٦) كتاب جامع الأخبار. (۷) كتاب الفقه الرضوي. (۸) كتاب طب الرضا عليه السلام. (۹) كتاب الوصية للشلمغاني. (۱۰) كتاب الأغسال، لابن عيّاش. (۱۱) كتاب الحافظ البرسي. (۱۲) كتاب الدرر و الغرر، للآمدي. (۱۳) كتاب الشهاب. و غير ذلك».

۳. تمام روایات شیخ صدوق در وسایل الشیعة را جست‌وجو کردیم و این نتیجه حاصل شد که شیخ صدوق افزون‌بر من لا یحضره الفقیه، به تعدادی از کتاب‌های ایشان اعتماد کرده است که از هرکدام از آن‌ها، به یک نمونه اشاره کردیم.

٤. وسایل الشیعة: ج ۱ ص ٤۷ ب ٥ باب وجوب النية في العبادات الواجبة و اشتراطها بها مطلقا، ح ۸٥.

٥. همان: ص ٦۰ ب ۸ باب وجوب الإخلاص في العبادة و النية، ح ۱۲۸.

٦. همان: ص ۲۲۰ ب ۱۱ باب كراهة الاغتسال بغسالة الحمام مع عدم العلم بنجاستها و أن الماء النجس لا يطهر ببلوغه كرا، ح ٥٦۰.

۷. همان: ص ٦۲ ب ۹ باب ما يجوز قصده من غايات النية و ما يستحب اختياره منها، ح ۱۳٥.

۸. همان: ص ۱۰۷ ب ۲٤ باب جواز السرور بالعبادة من غير عجب و حكم تجدد العجب في أثناء الصلاة، ح ۲٦۲.

الاعمال[1]، عقاب الاعمال[2]، إکمال الدین[3]، المقنع[4]، توحید[5]، فضائل شهر رمضان[6]، الإخوان[7]، الاعتقادات.[8]

همچنین به دلیل نداشتن شهرت لازم، از دیگر آثار ایشان نقل نکرده است، هرچند برخی از آن‌ها روایت فقهی دارد؛ مانند فضائل شهر رجب، فضائل شهر شعبان.

اگر یکی از این ادله را تام و کامل دانستیم، دلیل حجیت تعبدی حدیث خواهد بود و اگر هیچ‌کدام را نپذیرفتیم و بر آن‌ها خدشه وارد کردیم، هیچ دلیلی بر حجیت تعبدی حدیث نخواهد بود و درنتیجه شارع مقدس هیچ روش مورد پذیرشی را معرفی نکرده است و باید به روش عقلایی رجوع کرد.

## ۲-۱. مبنای حجیت عقلایی

انسان در مسائل مختلف روزمره زندگی خود، به گزاره‌های مختلفی اعتماد می‌کند، معمولاً مبنایی را که عقلا معیار عمل و اعتماد به گزاره‌ای قرار می‌دهند، وثوق و اطمینان به متن است، اگر از متن، اطمینان و وثوق حاصل شد، به آن اعتماد و عمل می‌کنند و اگر وثوق و اعتماد حاصل نشد، عمل نمی‌کنند. به این شیوه حجیت عقلایی گفته می‌شود.

وثوق و اطمینان به متن از راه‌های متعددی حاصل می‌شود:

---

۱. همان: ص ۳۷٦ ب ۸ باب استحباب تجدید الوضوء من غیر حدث لکل صلاة و خصوصا المغرب و العشاء و الصبح، ح ۹۹۳.

۲. همان: ج ۳ ص ۱٦۰ ب ۱۱ باب استحباب مباشرة حفر القبر عینا، ح ۳۲۸۹.

۳. همان: ج ۲ ص ۹۵ ب ۵۰ باب استحباب الخضاب بالحناء، ح ۱۵۹۲.

٤. همان: ج ۲ ص ۱۸۸ ب ۷ باب وجوب الغسل بإنزال المني یقظة أو نوما رجلا کان أو امرأة بجماع أو غیره و عدم وجوب غسل الجنابة بغیر الجماع و الإنزال، ح ۱۸۹۲.

۵. همان: ج ٦ ص ٤۹ ب ۷ باب جواز القراءة بالحمد و التوحید في کل رکعة بغیر کراهة، ح ۷۳۱۱.

٦. همان: ج ۸ ص ٤۱ ب ۸ باب استحباب الصلاة المخصوصة کل لیلة من شهر رمضان و أول یوم منه، ح ۱۰۰۵۷.

۷. همان: ج ۱۲ ص ۲۰ ب ۱۰ باب استحباب اجتماع الإخوان و محادثتهم، ح ۱۵۵۳۲.

۸. همان: ج ۱۷ ص ۱۵۳ ب ۲۸ باب حکم القصاص، ح ۲۲۲۲۲.

## أ. منبع

وقتی گزاره‌ای از لحاظ منبع بررسی می‌شود، اگر آن منبع قابل اعتماد باشد، اطمینان نسبی به آن گزاره حاصل می‌شود و اگر منبع قابل اعتماد نباشد، اطمینانی حاصل نمی‌شود؛ مانند آنچه در خبرگزاری‌ها و پیام‌رسان‌ها نقل می‌شود که وثوق و اطمینان به همه آن‌ها حاصل نمی‌شود، بلکه آنچه موجب اطمینان نسبی می‌شود، اعتبار منبع آن است. در منابع حدیثی نیز همین‌گونه است.

در اعتبارسنجی حدیث نیز باید منبع بررسی شود، آیا در کتب متقدم است یا متأخر و در کتب معتبر نقل شده یا ضعیف. چون نه‌تنها اعتبار منابع حدیثی نویسندگان مختلف، متفاوت است، بلکه نگاشته‌های حدیثی یک مؤلف نیز اعتبار متفاوتی دارند؛[1] بنابراین نخستین راه اطمینان و وثوق به متن، منبع حدیث است.

کتاب کافی از لحاظ قدمت و ارزش، از مهم‌ترین منابع حدیثی شیعه است، بنابراین وثوق و اطمینان به روایات آن در مقایسه با روایات دیگر منابع حدیثی راحت‌تر است.

## ب. راوی

راویان گزاره‌های مختلف سه دسته‌اند: ۱) افراد معتمد و راست‌گو. ۲) افراد ناشناخته و مجهول. ۳) افراد ضعیف یا دروغ‌گو.

بی‌تردید عقلا با این افراد به شکل متفاوتی برخورد می‌کنند: اگر خبری را معتمدی نقل کند، نزد آنان جایگاه معینی دارد، اگر ناشناسی آن را منعکس کند، جایگاه پایین‌تری خواهد داشت، همچنین اگر فردی دروغگو آن را بیان کند، باز ارزش کم‌تری خواهد داشت. البته اخبار دسته سوم را اخبار دروغ نمی‌دانند، بلکه با درصد پایین به خبر آن‌ها اعتماد می‌کنند.

اگر روایات کتاب کافی را با این دید نگاه کنیم، روشن خواهد شد که غالب آن‌ها از دسته اول و دوم هستند، و روایات دسته سوم ناچیز است. همچنین روایات دسته سوم معمولاً با قرائن و شواهد مقرون است که وثوق و اطمینان به آن‌ها را امکان پذیر می‌سازد.

---

۱. مثلاً شیخ صدوق کتاب‌های حدیثی فراوانی دارد؛ اما به لحاظ اعتبار یکسان نیستند برخی از اعتبار بالایی برخوردارد مانند کتاب «من لا یحضره الفقیه» و برخی از اعتبار کمتری مانند: خصال، فضائل الأشهر الثلاثة، مصادقة الاخوان.

## ج. مضمون خبر

در اعتبارسنجی به مضمون خبر هم توجه می‌شود؛ برای نمونه اگر مضمون خبر به‌گونه‌ای باشد که با واقعیت خارجی سازگاری و انطباق داشته باشد، قابل‌قبول است؛ اما اگر مضمون آن حاکی از مطلبی شاذ و نادر باشد، پذیرش آن دشوار است.

غالب روایات کتاب کافی مضامین قابل‌قبولی دارند و مضامین شاذ و غیرقابل‌قبول در بین آن‌ها نادر است.

## د. داشتن انگیزۀ جعل و دروغ و نداشتن آن

موضوعات حدیثی از لحاظ انگیزۀ جعل و دروغ، دو گونه‌اند:در برخی انگیزه جعل و دروغ هست:مانند مسائل سیاسی یا فرقه‌ای، و در برخی انگیزه جعل وجود ندارد: مانند مسائل فقهی و اخلاقی. در اعتبارسنجی حدیث، این دو دسته متفاوت‌اند، اعتماد به احادیثی که انگیزه برای جعل و دروغ در آن‌ها وجود ندارد، راحت‌تر است تا روایاتی که انگیزه جعل در آن‌ها وجود دارد.

باتوجه‌به اینکه بیش از ۶۰٪ روایات کتاب کافی فقهی است، و مابقی آن شامل روایات تاریخی، تفسیری، اخلاقی، اعتقادی و غیره می‌شود، اساساً زمینه جعل در بیش از ۷۵٪ روایات کتاب وجود ندارد، همچنین بقیه روایات آن با دقّت بررسی و گزینش شده‌اند، در نتیجه ادعای جعل در ۷۰٪ روایات آن گزاف و غیر علمی است.

## ه. عمل متخصصان به آن

اگر متخصصان و اهل خبره از گزاره‌ای اطمینان حاصل و به آن عمل کنند، آن گزاره از دیدگاه عقلا قابل اعتماد است، در مقابل اگر از گزاره‌ای روی‌گردان شوند، قابل اعتماد نخواهد بود. روایات نیز از دیدگاه عقلایی همین‌گونه‌اند، روایتی که اعتماد بزرگان و فقها را دارد با روایتی که بزرگان از آن روی‌گردان شده‌اند، متفاوت است. دسته اول اطمینان‌آور است، و دسته دوم نیازمند قرائن و شواهد بیشتر.

در کتاب کافی، غالب روایات از دسته اول هستند، و روایات شاذ آن نادر است. بنابر این غالب روایات کافی از لحاظ عقلایی قابل اعتماد است.

## و. وجود مؤیدات روایی

روایات از نظر وجود قرائن خارجی سه دسته‌اند: ۱. روایات دارای شاهد و مؤید،[۱] ۲. روایات منفرد و فاقد مؤید و شاهد، ۳. روایات فاقد مؤید و دارای مخالف. این سه دسته به لحاظ ارزش و اطمینان‌آوری متفاوت هستند، روایات دسته اول از لحاظ عقلا، راحت‌تر مورد پذیرش قرار می‌گیرند، ولی اطمینان به روایات دسته دوم سخت‌تر است و از همه دشوارتر دسته سوم است. این نپذیرفتن به معنای جعل این دسته نیست، بلکه علت‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد.

با بررسی روایات کتاب کافی روشن می‌شود که درصد بالایی از آن‌ها از دسته اول است و این مطلب نشانگر دقت مرحوم کلینی در گزینش این روایات است.

معیارهای دیگری نیز وجود دارد، اما عملکرد عقلا در موضوعات مختلف یکسان نیست؛ بلکه باتوجه‌به موضوع گزاره و اهمیت آن، نوع عملکرد و سخت‌گیری در اعتبارسنجی آن تغییر می‌کند؛ برای نمونه برخی گزاره‌ها مربوط به مسائل جزئی است، مانند خرید مایحتاج روزمره و برخی دیگر از گزاره‌ها، درباره مسائل مهم و حساس و حیاتی است.

بنابراین معیارهای سنجش و اعتبار احادیث و در نتیجه پذیرش حدیث، متعدد است که در ذیل دو عنوان کلی حجیت تعبدی و حجیت عقلایی قرار می‌گیرند. حجیت تعبدی آن است که روایات براساس معیارهایی که شارع مقدس بیان کرده، سنجیده شود و حجیت عقلایی براساس مواردی است که مطرح شد.

## ۲. تعداد روایات ضعیف در کتاب کافی

اگر براساس معیارهای مطرح شده، تعدادی از روایات صحیح باشند و تعدادی از روایات ضعیف، سؤال این است که مقدار روایات ضعیف در کتاب کافی براساس مبانی فوق چقدر است؟

بر مبنای تعبد، تعداد روایات ضعیف براساس هر کدام از مبانی سه‌گانه (حجیت خبر عادل، حجیت خبر ثقه، حجیت خبر مشهور) متفاوت است. براساس حجیت خبر عادل،

---

۱. مانند اینکه در قرآن و یا روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام این مطلب در قالب دیگری نیز وارد شده است.

تعداد روایات ضعیف بسیار است؛ زیرا شامل روایات ضعیف و موثق نمی‌شود و روایات موثق هم در دایره احادیث ضعیف قرار می‌گیرند؛ اما بنابر مبنای حجیت خبر ثقه، این آمار کاهش پیدا می‌کند و روایات موثق، در حوزه احادیث صحیح قرار می‌گیرند؛ برای نمونه بنابر آمار نرم‌افزار درایة النور، از مجموع ۱۸۵۳۶ سند[1] کتاب کافی، ۶۰۴۶ سند ضعیف، ۹۶۶۸ سند صحیح، و مابقی فاقد اعتبارند؛ اما بنابر مبانی دیگر، نتیجه قطعاً متفاوت خواهد بود.

تعداد روایات صحیح و ضعیف، به تعیین معیار وثاقت بستگی دارد. برخی محدثان، افرادی را ضعیف شمرده‌اند؛ درحالی‌که در نرم‌افزار درایة النور براساس معیاری، افراد پر روایت را در زمره افراد ثقه برشمرده‌اند؛ ازاین‌رو، آمار روایات صحیح در این نرم‌افزار بیشتر است و روایات ضعیف کمتر است؛ گذشت که در نرم‌افزار درایة النور ۹۶۶۸ سند صحیح دانسته شده است؛ درحالی‌که آقای بهبودی مؤلف کتاب الصحیح من الکافی، تنها حدود یک‌چهارم روایات را صحیح دانسته و تقریباً دوازده هزار حدیث را ضعیف شمرده‌است؛ همچنین در کتاب مرآه العقول حدود ۶۰۰۰ حدیث از لحاظ سندی صحیح دانسته شده‌است.

اگر مبنای شهرت، معیار سنجش قرار گیرد، چون تعداد احادیث مشهور فراوان و احادیث شاذ و نادر کم است؛ آمار روایات صحیح بسیار بالاتر می‌رود، به‌خصوص اگر شهرت منابع حدیثی ملاك باشد، طبق این مبنا، روایات کتاب کافی، صحیح خواهد بود.

اگر مبنای حجیت عقلایی ملاک باشد، روایات مقرون به قرائن اطمینان‌آور، فراوان هستند. بنابر نظر استاد ما[2] بسیاری از قرائن تاریخی می‌توانند در اعتبار حدیث، نقش داشته باشند؛ برای نمونه اگر از قرائن تاریخی روشن شود که نقش راوی، نقل کتب حدیثی است (نه نقل روایت از معصوم علیه‌السلام)، هرچند این شخص تضعیف شود، این تضعیف چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ زیرا ملاك، منبع و متن است؛ بر خلاف راویانی

---

۱. در کتاب کافی ۱۶۲۰۰ حدیث نقل شده است؛ اما تعدادی از این احادیث دو یا سه سند دارند؛ در نرم افزار درایة النور، روایات بر اساس اسانید، تفکیک شده‌اند، نه بر اساس روایت.

۲. آیت الله سید احمد مددی حفظه‌الله.

که به صورت مستقیم از معصوم علیه‌السلام حدیثی را نقل می‌کنند، در این صورت وثاقت راوی موضوعیت دارد. به‌عبارت‌دیگر، راویان دو دسته هستند:

الف. راویانی که نقش ناقل کتاب و منابع حدیثی را دارند، در این صورت، وثاقت راوی چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ چون ملاک متن و منبع است.

ب. افرادی که از معصوم علیه‌السلام به طور مستقیم حدیثی را نقل می‌کنند که در این صورت وثاقت شرط است.

باتوجه‌به اینکه بسیاری از راویان توثیق ندارند، حتی برخی ضعیف شمرده شده‌اند، اما واسطه در نقل کتاب هستند، این تضعیف به نقل آن‌ها لطمه نمی‌زند. برای مثال «ابراهیم بن هاشم» توثیق صریح ندارد، ولی در منابع فهرستی تصریح شده است ایشان نخستین فردی است که میراث حدیثی کوفیان را به قم منتقل کرد.[1] «محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری» طبق آمار نرم افزار درایة النور در ۵۷۵ سند کتاب کافی حضور دارد، ولی هیچ توثیقی ندارد، و تمام روایات ایشان از استادش «فضل بن شاذان» است و تمام روایات «فضل بن شاذان» را فقط او نقل کرده است، پس نقش وی در انتقال این میراث از نوع دوم است. همچنین «سهل بن زیاد» را برخی رجالیان تضعیف کرده‌اند.

بنابر این مبنا، بی‌تردید آمار روایات قابل اعتماد بیشتر می‌شود. مثلاً کلینی در کتاب کافی از سهل بن زیاد حدود ۱۷۰۰ روایت در قالب ۱۹۱۷ سند نقل می‌کند، سهل این روایات را از ۱۲۷ استاد نقل کرده است، از این اساتید، ٤٦ نفر توثیق صریح دارند، ۱۱ نفر ضعیف هستند و ۷۰ نفر توثیق و یا تضعیف ندارند و مهمل هستند. با این آمار، روایات سهل بن زیاد زیر سؤال می‌رود، زیرا تنها ٤٦ نفر از مشایخ سهل توثیق شده‌اند و دیگران ضعیف یا مهمل هستند. اما اگر با نگاه آماری به این روایات نگاه شود، حدود نیمی از



۱. نجاشی نوشتند: «إبراهيم بن هاشم أبو إسحاق القمي أصله كوفي انتقل إلى قم قال أبو عمرو الكشي: تلميذ يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الرضا علیه‌السلام هذا قول الكشي، و فيه نظر. و أصحابنا يقولون: أول من نشر حديث الكوفيين بقم هو»؛ الرجال، نجاشی: ص ١٦ ش ١٨. شیخ طوسی می‌نویسد: «إبراهيم بن هاشم أبو إسحاق القمي أصله الكوفة و انتقل إلى قم و أصحابنا يقولون: إنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم و ذكروا أنه لقي الرضا علیه‌السلام»؛ الفهرست، طوسی: ص ١١ ش ٦.

آن‌ها را سه استاد جلیل‌القدر و ثقه نقل کرده‌اند[1] و این بیانگر نقش سهل در این بخش از نقل میراث حدیثی آن‌هاست. ازاین‌رو، وثاقت سهل در این دسته از روایات اهمیت چندانی ندارد.

### ۱-۲. نظرات علما در اعتبار کتاب کافی

برخی از علما (چه اصولی و چه اخباری) به حجیت تمام روایات کافی معتقدند. آیت‌الله خوئی به نقل از آیت‌الله نائینی نقل می‌کند: بزرگان متعددی، تمام روایات کتاب کافی را صحیح دانسته و میرزای نائینی بررسی سندی روایات کافی را کار افراد ناتوان می‌داند.[2]

علامه مجلسی می‌نویسد:[3] حق نزد من این است که نقل روایت در چنین اصول معتبری، جواز عمل به دنبال خواهد داشت و مراجعه به سندها برای ترجیح یک حدیث بر دیگری هنگام تعارض است.

### ۲-۲. جایگاه کتاب کافی

نجاشی در معرفی کافی می‌نویسد:

صنف الکتاب الکبیر المعروف بالکلینی یسمی الکافی فی عشرین سنة. شرح کتبه: کتاب العقل... کتاب الروضة... کنت أتردد إلی المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤي و هو مسجد نفطویه النحوي أقرأ القرآن علی صاحب المسجد و جماعة من أصحابنا یقرؤون کتاب الکافی علی أبی الحسین أحمد بن أحمد الکوفی الکاتب.[4]

---

۱. این اساتید عبارتند از: حسن بن محبوب (٤١٩ سند)، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی (٣٤٣ سند)، جعفر بن محمد اشعری (١٠٤ سند) که جمعا ٨٦٦ سند است.

۲. و قد ذکر غیر واحد من الأعلام أن روایات الکافي کلها صحیحة و لا مجال لرمي شيء منها بضعف سندها و سمعت شیخنا الأستاذ الشیخ محمد حسین النائیني- قدس سره- في مجلس بحثه یقول: إن المناقشة في أسناد روایات الکافي حرفة العاجز؛ معجم رجال الحدیث: ج ١ ص ٨١.

۳. الحقّ عندی فیه: أنّ وجود الخبر في أمثال تلك الأصول المعتبرة ممّا یورث جواز العمل به، لکن لا بدّ من الرجوع إلی الأسانید لترجیح بعضها علی بعض عند التعارض، فانّ کون جمیعها معتبراً لا ینافي کون بعضها أقوی؛ مرآة العقول: ج ١ ص ٢٢.

٤. الرجال، نجاشی: ص ٣٧٧.

این بیان نشان می‌دهد این کتاب جایگاه بالایی داشته و آن را قرائت می‌کردند.

شیخ مفید می‌نویسد: کتاب کافی، جلیل‌ترین و والاترین کتاب شیعه است.[1]

همچنین شهید اول می‌نویسد: هیچ‌کدام از علما مانند این کتاب ننوشته است.[2]

شهید ثانی نیز می‌گوید:

> کان قد استقرّ علی أربعمائة مصنّف سمّوها الاصول، فکان علیها اعتمادهم؛ ثمّ تداعت الحوادث إلی ذهاب معظم تلك الأصول، و لخّصها جماعة فی فی کتب خاصّة تقریبا علی المتناول، و أحسن ما جمع منها «الکافی» لمحمّد بن یعقوب الکلینی، و «التّهذیب» للشّیخ أبی جعفر الطّوسي ....[3]

شیخ علی، سبط شهید ثانی می‌نویسد:

> کتاب کافی آبی شیرین، زلال و گواراست و به جان خودم سوگند که همانند آن نگاشته نشده است و از ارزش کتاب می‌توان به منزلت و جلال و بزرگی مؤلف آن نیز پی برد.[4]

سید بحرالعلوم در وصف این کتاب می‌گوید: کتاب کافی بی‌همتا است.

این عبارات از بزرگان و علمای فرهیخته نقل شده و بیانگر جایگاه والای کتاب کافی نزد آن‌ها در طول تاریخ است.

## ۳. تلازم بین ضعف روایت و جعل آن

بی‌تردید بین ضعف روایت و جعل آن تلازمی وجود ندارد. ممکن است روایتی از نظر سندی اعتبار نداشته باشد، اما نتوان آن را جعلی دانست. به‌عبارت‌دیگر، ممکن است روایتی از نظر سند قابل استناد و حجت نباشد، اما از اهل بیت علیهم‌السلام صادر شده باشد. بنابراین روایات سه دسته‌اند: قطعی الصدور، مشکوک الصدور، قطعی العدم. دسته اول، روایات قابل‌اعتماد هستند، دسته دوم، روایاتی که حجت نیستند، اما دلیلی بر جعل آن‌ها وجود ندارد، دسته سوم، روایاتی که قرائن بر جعل آن‌ها وجود دارد. روایات ضعیف



---

۱. و هو من أجل کتب الشیعة و أکثرها فائدة ، تصحیح الاعتقاد: ص ۷۰.

۲. کتاب الکافی فی الحدیث الذی لم یعمل الأصحاب مثله، الروضة البهیة: ج ۱ ص ۴۸.

۳. روضات الجنات: ج ٦ ص ۱۱۳.

٤. الکتاب الکافی و المنهل العذب الصافی و لعمری لم ینسج علی منواله و منه یعلم قدر منزلته و جلالة حاله؛ همان.

در دسته دوم قرار می‌گیرند.

جعلی دانستن حدیث نیازمند معیارهای علمی است و نمی‌توان براساس سلیقه، حدیث یا احادیثی را جعلی دانست. به برخی معیارها در روایات اشاره شده است؛ از جمله مخالفت با کتاب:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَدَعُوهُ؛ امام صادق عليه السلام از رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم نقل فرمود: برای هر امر حقی، حقیقتی است [که به‌سوی آن حق رهبری می‌کند] و بر سر هر امر درستی، نوری است، پس آنچه موافق قرآن است، اخذ کنید و آنچه مخالف قرآن است، ترك کنید [زیرا قرآن نور و حقیقتی است که مردم را به حق هدایت می‌کند].[1]

## ٤. روایات جعلی در کافی

بنابر آنچه گذشت، روشن می‌شود طبق نظر برخی (معتقدان به حجیت تمام احادیث کافی) مانند آیت‌الله نائینی و علامه مجلسی و دیگران هیچ روایت جعلی در کتاب کافی وجود ندارد؛ اما طبق نظر برخی دیگر (معتقدان به حجیت برخی احادیث) تعداد روایات جعلی متفاوت است.

بسیاری از محققان معتقدند: مقدار روایات جعلی در کتاب کافی بسیار اندک و تقریبا در حد هیچ است. پس اعتبارسنجی روایات این کتاب برای قطعی دانستن صدور تک‌تک آن‌ها لازم است. بنابر این نظر، وجود برخی روایات در این کتاب، مانند روایاتی که موهم تحریف قرآن است[2]، قابل دفاع نیست. هرچند صرف موهم تحریف بودن یا

---

١. الکافی: ج ١ ص ٦٩.

٢. لازم است در این زمینه چند نکته تذکر داده شود: تعداد روایات موهم تحریف قرآن در کتاب کافی بسیار کم است (از میان ١٦٢٠٠ حدیث حدود ٣٠ روایت موهم تحریف است). برخی از آن‌ها صحیح‌السند هستند، مانند صحیحه هشام بن سالم «عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جَبْرَئِيلُ عليه السلام إِلَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ»؛ (الکافی: ج٢ ص ٦٣٤ ح ٢٨).

بزرگانی چون آیت‌الله خوئی که در اعتبار سند سختگیرانه عمل می‌کنند، به توجیه این روایات پرداخته‌اند.

قابل دفاع نبودن، نمی‌تواند دلیل بر حکم به جعل باشد، بلکه لازم است قرائن جعلی بودن ارائه شود.

برخی از روشنفکران معاصر، شبههٔ جعلی بودن هفتاد درصد روایات کتاب کافی را مطرح کرده‌اند؛ این درصد بسیار عجیب است و با مبانی علمی که گذشت سازگاری ندارد. از ایشان باید پرسید: این آمار براساس چه مبنایی است؟ همان‌طور که گذشت بین ضعف سند و جعل روایت تفاوت است. بنابر سخت‌ترین معیارهای اعتبارسنجی نیز، این آمار قابل پذیرش نیست، البته اگر تمام روایات ضعیف را جعلی بدانیم، این شبهه درست می‌شود، اما بسیاری از روایات ضعیف‌السند قطعاً جعلی نیستند و بسیاری از آن‌ها قرینه صدور دارند.[1] برخی از آن‌ها در کتاب‌های دیگر و یا در همان کتاب کافی با سند صحیح دیگری نقل شده‌اند.[2] در بسیاری از موارد، کلینی متن روایت را با سندهای متعددی نقل کرده است که برخی از آن‌ها ضعیف و برخی دیگر صحیح است.[3] بنابراین ادعای جعل هفتاد درصد روایات کتاب کافی از نظر علمی قابل پذیرش نیست.

---

نگارنده در کتاب «قراءة جدیدة لروایات التحریف» به بررسی فقه الحدیثی این روایات پرداخته است. نتیجه آنکه این روایات براساس قرائن متعدد، تفسیری هستند و هیچ دلالتی بر تحریف قرآن ندارند.

۱. برای نمونه برخی روایات «باب أَنَّ الْمَیِّتَ یَزُورُ أَهْلَهُ» ضعیف السند هستند، ولی روایات آن باب یک‌دیگر را تأیید می‌کنند.

۲. مانند روایت ذیل: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ فَقَالَ وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً أَحْسَنَ مِنْكَ إِيَّاكَ آمُرُ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ»؛ (الکافی: ج ۱ ص ۲۶ ح ۲۶) که با سند صحیح ذیل نیز وارد شده است: «أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أُحِبُّ أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ آمُرُ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ» (الکافی: ج ۱ ص۱۰ ح۱).

۳. مانند: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمِقْدَامِ قَالَ: مَرَرْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام بِالْبَقِيعِ فَمَرَرْنَا بِقَبْرِ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ مِنَ الشِّيعَةِ قَالَ فَوَقَفَ عَلَيْهِ عليه‌السلام فَقَالَ: اللَّهُمَّ ارْحَمْ غُرْبَتَهُ وَ صِلْ وَحْدَتَهُ وَ آنِسْ وَحْشَتَهُ وَ أَسْكِنْ إِلَيْهِ مِنْ رَحْمَتِكَ مَا يَسْتَغْنِي بِهَا عَنْ رَحْمَةِ مَنْ سِوَاكَ وَ أَلْحِقْهُ بِمَنْ كَانَ يَتَوَلَّاهُ؛ (الکافی: ج ۳ ص ۲۲۹ ح ٦).

هرچند ممکن است مضمون برخی احادیث دشوار باشد، اما دشواری آن‌ها نمی‌تواند دلیل علمی برای جعلی بودن باشد؛ زیرا دشواری از معیارهای جعل حدیث نیست، ضمن اینکه دشواری امری نسبی است. ممکن است متنی برای شخصی دشوار باشد، درحالی‌که برای دیگری دشوار نیست. چه‌بسا علما، ذیل برخی از این روایات توضیحاتی نوشته‌اند، در حالی‌که دیگر افراد در فهم آن‌ها مشکل دارند. در چنین مواردی حدیث چه حکمی خواهد داشت؟ آیا باید آن‌ها را جعلی دانست یا قابل اعتماد؟ روشن است که درکِ افراد، معیار سنجش احادیث نمی‌تواند باشد.

نکته دیگر این‌که گاهی متن روایت مشکل ندارد، بلکه فرد از نظر فقه‌الحدیثی مشکل دارد، اشکالاتی که چنین افرادی به حدیث وارد می‌کنند ناشی از ضعف آنان است[1] و عدم فهم روایت، دلیل بر جعل روایت نیست.

نکته سوم اینکه گاهی منشأ ابهام روایات، عدم دقت در نقل متون آن‌هاست؛ در برخی روایات، تقطیع یا نقل به‌معنا و مانند آن صورت گرفته است که به ابهام متن و یا اشتباه در فهم آن می‌انجامد. پس قبل از نسبت جعل، به این متون لازم است متون دقیق روایات را به‌دست آورد.

## نتیجه‌گیری

هرچند کتاب کافی از مهم‌ترین و ارزشمندترین منابع حدیثی است، اما فردی غیرمعصوم و جایز الخطا آن را نوشته است. بنابراین، احتمال سرایت تعداد اندکی از روایات جعلی به این کتاب وجود دارد؛ هرچند تاکنون هیچ روایتی به عنوان روایت جعلی در این کتاب برای ما ثابت نشده‌است و صرف اینکه برخی روایات آن دشوار است، نمی‌تواند بهانه‌ای بر جعل آن‌ها باشد. در چنین مواردی باید اعتراف کرد که روایت قابل‌فهم نیست یا ضعیف است؛ زیرا اثبات جعل، نیازمند دلیل است. این مدعا از روایات بی‌شماری فهمیده می‌شود؛ از جمله:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي

---

۱. چنان که متنبّی می‌گوید: وَ مَن يَكُ ذا فَمٍ مُرٍّ مَريضٍ * يَجِد مُرّاً بِهِ الماءَ الزُلالا؛ کسی‌که دهان تلخ و بیمار دارد، آب زلال را تلخ می‌یابد.

جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ: دَخَلْنَا عَلَيْهِ جَمَاعَةً فَقُلْنَا يَابْنَ رَسُولِ اللهِ إِنَّا نُرِيدُ الْعِرَاقَ فَأَوْصِنَا فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه‌السلام : لِيُقَوِّ شَدِيدُكُمْ ضَعِيفَكُمْ وَ لْيَعُدْ غَنِيُّكُمْ عَلَى فَقِيرِكُمْ وَ لَا تَبُثُّوا سِرَّنَا وَ لَا تُذِيعُوا أَمْرَنَا وَ إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِداً أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ...؛ جمعی خدمت امام باقر علیه‌السلام رسیدیم؛ پس گفتیم: یابن رسول الله، ما قصد سفر به عراق داریم، به ما سفارش کنید. امام علیه‌السلام فرمود: باید توانای شما به ناتوانتان نیرو بخشد و توانگرتان از مستمندتان دستگیری کند و راز ما را فاش نکنید و کار ما را شهرت ندهید و هرگاه حدیثی از ما به شما رسید و یك گواه یا دو گواه از قرآن بر صحت آن یافتید، بدان عمل کنید و گر نه در برابر آن توقف کنید و آن را به ما بازگردانید تا برای شما روشن شود.[1]

در روایت دیگری از حضرت امیرمؤمنان علی علیه‌السلام نقل شده است: «إِذَا سَمِعْتُمْ مِنْ حَدِيثِنَا مَا لَا تَعْرِفُونَهُ فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا وَ قِفُوا عِنْدَهُ وَ سَلِّمُوا إِذَا تَبَيَّنَ لَكُمُ الْحَقُّ؛ هر گاه حدیثی از ما شنیدید که برای شما قابل درك نبود آن را به خود ما برگردانید و درباره آن درنگ کنید و چون حقیقت بر شما روشن شد، آن را بپذیرید».[2]

همچنین در روایت دیگری از امام باقر علیه‌السلام چنین آمده است: «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ أَجْرَدُ ذَكْوَانُ وَعْرٌ شَرِيفٌ كَرِيمٌ فَإِذَا سَمِعْتُمْ مِنْهُ شَيْئاً وَ لَانَتْ لَهُ قُلُوبُكُمْ فَاحْتَمِلُوهُ وَ احْمَدُوا اللهَ عَلَيْهِ وَ إِنْ لَمْ تَحْتَمِلُوهُ وَ لَمْ تُطِيقُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى الْإِمَامِ الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ صلی‌الله‌علیه‌وآله فَإِنَّمَا الشَّقِيُّ الْهَالِكُ الَّذِي يَقُولُ وَ اللهِ مَا كَانَ هَذَا ثُمَّ قَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ الْإِنْكَارَ هُوَ الْكُفْرُ بِاللهِ الْعَظِيمِ».[3]

بنابراین اگر روایتی دارای مطالب دشوار باشد، نمی‌توان به‌دلیل دشواری، آن را جعلی دانست.



---

۱ . الكافي: ج ۲ ص ۲۲۲ ح ٤؛ وسائل الشيعة: ج١٦ ص ٢٣٦ باب وجوب كتم الدين عن غير أهله مع التقية، ح ٢١٤٥٠.

۲ . تحف العقول: ص ١١٦؛ الخصال: ج٢ ص ٦٢٧.

۳. بصائر الدرجات: ج١ ص ٢٢ ح ٩.

## کتابنامه


۱. قرآن کریم
۲. أصول الفقه، اراکی، محمدعلی، ناشر: موسسه در راه حق، قم، چاپ: اول.
۳. الأصول، تقریرات نجم آبادی، ابوالفضل، ناشر: مؤسسه آیه الله العظمی البروجردي لنشر معالم اهل البیت، قم، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
٤. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد ﷺ، صفار، محمد بن حسن، مکتبة آیة الله المرعشی النجفي، قم، چاپ دوم، ١٤٠٤ ق.
۵. تحف العقول، ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، جامعه مدرسین قم، چاپ دوم، ١٣٦٣ ق.
٦. تصحیح الاعتقاد، مفید، محمد بن محمد ن نعمان عکبري، کنگره شیخ مفید، قم، چاپ دوم، ١٤١٣ ق.
۷. الخصال، ابن بابویه، محمد بن علی صدوق، محقق: غفاری، علی اکبر، ناشر: جامعه مدرسین، قم، سال ١٣٦٢ ش.
۸. رجال الکشي (إختیار معرفة الرجال)، کشی، محمد بن عمر، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، مشهد، ١٤٠٩ ق.
۹. رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعة)، نجاشی، ابو الحسن احمد بن علی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ١٤٠٧ ه ق.
۱۰. روضات الجنات في أحوال العلماء و السادات، خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین (۱۳۱۳ ه. ق)، تحقیق اسماعیلیان، اسد الله، ناشر: دهاقانی( اسماعیلیان)، قم، چاپ اول، ۱۳۹۰ ه. ق.
۱۱. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، عاملی، زین الدین بن علی، کتابفروشی داوری، قم، ١٤١٠ ه ق.
۱۲. عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة؛ ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، دار سید الشهداء للنشر، قم، ١٤٠٥ ق.
۱۳. الکافی، کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، دار الکتب الإسلامیة، تهران،

چاپ چهارم، ۱٤۰۷ ه ق.
۱٤. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چاپ دوم، ۱٤۰٤ ه ق.
۱٥. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۲۰ ق)، تحقیق و نشر مؤسسة آل البیت علیهم السلام، قم، ۱٤۰۸ ق.
۱٦. معجم رجال الحدیث، خوئي، ابوالقاسم، مرکز نشر الثقافه الاسلامیه، قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. وافی، فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۰۹۱ ق)، ناشر: کتابخانه امام أمیر المؤمنین علی علیه‌السلام، اصفهان، ۱٤۰٦ ق.
۱۸. وسائل الشیعة، حر عاملی، محمد بن حسن، مؤسسة آل البیت علیهم السلام، قم، ۱٤۰۹ ق.

# بررسی تطبیقی روایات خمس در صحیح بخاری و کافی

سید رضا مهدوی[1]

سهیلا پیروزفر[2]

## چکیده

دانشمندان اهل سنت و شیعه در مصادیق و صاحبان خمس، بعد از رسول الله ﷺ، اختلاف جدی با یکدیگر دارند. ازاین‌رو، بررسی مسئله خمس در کتاب صحیح بخاری و کافی کلینی، به عنوان دو کتاب روایی معتبر نزد اهل سنت و شیعه موضوع اصلی این پژوهش است. در این پژوهش با روش تحلیلی- توصیفی به بررسی و مقایسه احادیث خمس فریقین در این دو کتاب پرداخته می‌شود. ازآنجاکه در اکثر کتب روایی قدما، مؤلف ذیل هر باب، تنها به ذکر احادیث اکتفا کرده، بررسی روایات خمس و طرز چینش آن، فهمی صحیح از فضای فکری مؤلفان آن ارائه می‌دهد. نتیجه آنکه، هردو مؤلف در وجوب خمس و برخی متعلقات آن مانند دفینه، غنیمت و فیء، اشتراک دارند، اما کلینی، خمس را در حوزۀ اصول عقائد شیعه در کتاب الحجة جای می‌دهد و به مالکیت امام معصوم علیه‌السلام بر خمس توجه دارد. همچنین در کتاب کافی، معادن طلا، نقره و مازاد سود تجارت و زراعت، به عنوان متعلقات خمس معرفی می‌شوند، اما بخاری خمس را در فروعات فقهی و در کتاب الجهاد می‌آورد و در بحث مالکیت خمس، به کلیاتی مانند اطلاق صفت قاسم، بر رسول خدا ﷺ اکتفا نموده و به جزئیات نمی‌پردازد.

واژگان کلیدی: خمس، کلینی، اصول کافی، صحیح بخاری.

---

۱. نویسنده مسئول، استاد دانشگاه فردوسی مشهد: s.r.mahdavi۲۰@gmail.com .

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد: spirouzfar@um.ac.ir .

## مقدمه

خمس اصطلاحی قرآنی است که در آیه ٤١ سوره مبارکه انفال به آن اشاره شده است:

وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبِي وَ الْيتامى وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبيلِ؛ و بدانید که هر چیزی را به غنیمت گرفتید، یک‌پنجم آن برای خدا و پیامبر و برای خویشاوندان [او] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است.[۱]

براساس این آیه شریفه مفسران و محدثان فریقین در اعصار مختلف دیدگاه‌های مختلفی را درباره خمس و جایگاه آن و مصادیق و موارد آن مطرح کرده‌اند که بسیاری از این اختلافات، به روایاتی باز می‌گردد که در منابع حدیثی فریقین وجود دارد. در بسیاری از کتب حدیثی فریقین به ویژه کتبی که در بردارنده احادیث فقهی است احادیث خمس گردآوری شده است. برخی از محدثان و فقیهان به تبیین معنای آیه از یک سو و بیان مصادیق آن از سویی دیگر پرداخته‌اند. در کتب فقهی مثل جواهر الکلام نگاشته محمدحسن نجفی، "روة الوثقی نگاشته سید محمدکاظم طباطبائی‌یزدی درباره احادیث خمس، در کتاب کافی نکاتی آمده است. همچنین دربارهٔ خمس، در کتاب بخاری مقاله «کاوشی در احادیث خمس صحیح البخاری» از علی علمی‌اردبیلی و سید علی سجادی‌زاده به نگارش درآمده است. محمد فاکرمیبدی نیز مقاله‌ای با عنوان «تفسیر مقارن آیه شریفه خمس» دارد. فداحسین عابدی نیز مقاله‌ای با عنوان «بررسی خمس از دیدگاه شیعه و اهل سنت» دارد. اما براساس استقراء صورت گرفته پژوهشی مستقل به صورت تطبیقی بین دو کتاب کافی و صحیحی بخاری به عنوان مهم‌ترین کتب روایی فریقین، در این باره صورت نگرفته است. اهمیت این مسئله زمانی آشکار می‌شود که خمس به عنوان یک حق مالی برای خدا، رسول و ذوی القربی معرفی شده است، اما تعیین کسانی که بعد از رحلت رسول الله ﷺ خمس به آنها خواهد رسید و در واقع صاحبان خمس هستند، در بهترین منابع حدیثی شیعه و سنی مختلف است. همچنین اعتقادی بودن یا از فروعات فقهی بودن خمس از سوالاتی است که باید مورد کاوش قرار گیرد. دانشمندان فریقین روایات مختلفی را ذیل کتاب خمس و فیء و انفال گردآوری نموده و به ابعاد مختلف این موضوع پرداخته‌اند، گزینش روایات و نحوه

---

۱. انفال:٤١.

چینش آن‌ها می‌تواند نشان از دیدگاه صاحبان کتاب‌ها باشد و در رسیدن به فهمی درست درباره آن یاری رساند. یکی از این کتب روایی در فضای اهل سنت کتاب صحیح بخاری است که بسیاری از اهل سنت آن را صحیح‌ترین کتاب بعد از قرآن می‌دانند.[۱] صحیح بخاری تألیف محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴ –۲۵۶ق)، یکی از «صحاح ششگانه» اهل سنت است. او در بخارا در خانواده‌ای تازه مسلمان زاده شد.[۲] حافظه و استعداد حدیثی فوق العاده او، در میان اهل سنت مشهور است. او این کتاب را در جوانی در دورانی می‌نویسد که نگرش معتزلی در جهان اسلام به‌صورت جدی مطرح است. به‌همین دلیل از سوی اهل حدیث مورد توجه قرار گرفت، ولی از طرف قدرت‌مداران طرد شد.[۳]

محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (۳۲۹ق) مشهور به ثقة الاسلام و شیخ المشایخ، عالم برجسته شیعی دوران غیبت صغری است. کافی مشتمل بر سه قسمت اصول، فروع و روضه است. اصول کافی به روایات اعتقادی، فروع آن به اخبار فقهی و روضه به بعضی مسائل تاریخی می‌پردازد. در این میان، اصول کافی را عالمان شیعی بسیار ستوده‌اند. روایات شیعه درباره جزئیات خمس در کتاب الحجه و باب الفیئ کافی آمده است.

این نوشتار دیدگاه صاحبان این دو کتاب و شیوه انتخاب و چینش روایات مرتبط با خمس را بررسی کرده است. گفتنی است با بررسی‌هایی انجام گرفته، تاکنون پژوهش مستقلی به صورت مقایسه‌ای بین کتاب فرض الخمس صحیح بخاری و باب الفیء کافی صورت نگرفته است. البته در ضمن کتب فقهی، عالمان دینی به روایات این دو کتاب اشاره کرده‌اند.

## مسئله خمس، در کتاب صحیح بخاری و کافی کلینی

بخاری در الجامع الصحیح خود کتاب «فرض الخمس» را در نوزده باب گردآوری

۱. مقدمه ابن صلاح: ص ۲۰.

۲. جد دوم او از مجوسیت به اسلام گرویده بود.

۳. دانشنامه بزرگ اسلامی: ج۱۱ ص٤٥٤٧

نموده و این کتاب را در ادامه مباحث فقهی جای داده است. وی کتاب الخمس را بعد از کتاب الجهاد آورده است که نشان دهنده ترتب این دو عنوان نزد اوست. او مصداق خمس را در غنیمت جنگی می‌داند و بعد از آن نیز کتاب الجزیه را قرار داده است. توجه به عنوان کتاب «فرض الخمس»، دال بر نگره فقهی بودن موضوع خمس، نزد بخاری است؛ در نتیجه براساس دیدگاه بخاری مسئله خمس یک فرع فقهی بوده که بعد از کتاب الجهاد مطرح می‌شود. در نوزده باب بخاری به موضوع خمس پرداخته است، در برخی باب‌ها تنها یک حدیث و برخی باب‌ها تا چهار حدیث دارند. روایات نخستین کتاب فرض الخمس در صحیح بخاری، دلالتی بر فرض بودن خمس ندارد، برای مثال حدیث اول در این باب، تنها بیان یک واقعه تاریخی درباره حمزة بن عبدالمطلب است که ارتباطی با وجوب خمس ندارد. حدیث دوم نیز درباره جریان فدک است که باز هم با عنوان فرض الخمس بی‌ارتباط به‌نظر می‌رسد؛ اما در باب «أداء الخمس من الدین»، پرداخت خمس را به عنوان بخش اصلی دین معرفی می‌کند و روایتی را می‌آورد که مطابق آن قبیله‌ی ربیعه به پیامبر عرضه داشتند: ما فقط در ماه‌های حرام می‌توانیم، به خدمت شما برسیم؛ دستوری بفرما، که آن را عمل کنیم و به دیگران بگوییم؛ یکی از دستورات رسول اکرم ﷺ، جدا کردن یک‌پنجم مال غنیمت برای خدا بود.

کلینی، در کتاب کافی، موضوع خمس را، به عنوان یک اصل اعتقادی مطرح کرده است و قسمت اعظم احادیث مربوط به خمس را در بخش اصول کافی و در کتاب الحجه آورده است. او احادیث مربوط به اصول اعتقادی خمس را در «کتاب الحجّه»، باب «انّ الأَرض کُلَّها لِلإمام» و باب «صِلةُ الاِمام» با هفت حدیث آورده است؛ او احادیث مربوط به احکام فقهی خمس را در «باب الفیء و الأنفال و تفسیر الخمس و حدوده و ما یجب فیه» با ۲۸حدیث، تحلیل و تبیین می‌کند؛ وجود این عناوین و روایات در این بخش نشان می‌دهد که در نظر کلینی، خمس از شؤون حکومت و منصب امامت است. البته توجه به اصل، او را از فرع باز نداشته و در «باب قسمة الغنیمة» ذیل کتاب الجهاد، روایاتی درباره خمس آورده است.

اولین حدیثی در باب الفیئ و الانفال روایتی است که سند آن به سلیم بن قیس می‌رسد؛ سلیم می‌گوید؛ از امیرالمؤمنین علیه‌السلام شنیدم که می‌فرمود: به‌خدا ما هستیم

کسانی که خدا از ذی القربی (خویشان پیغمبر) قصد فرموده و آن‌ها را همدوش خود و پیغمبرش قرار داده و فرموده است: «هر چه را خدا از اموال مردم به پیغمبرش برگشت داده، از آن خدا و پیغمبر و خویشان او و یتیمان و بی‌چیز است.»[۱] این سهم مخصوص ماست. خداوند برای ما از صدقه (زکات واجب) سهمی قرار نداد، خدا پیغمبر و ما را گرامی داشت از این‌که چرك و فضول مال مردم را به ما بخوراند. [زیرا مالی که بعنوان زکات پرداخت می‌شود، چرك و فضولی است که از اصل مال گرفته می‌شود و آن مال مزکی و مصفا می‌گردد].[۲]

کلینی در تایید وجوب خمس، نقل می‌کند که امام رضا علیه‌السلام در پاسخ به کسانی که سعی داشتند، به حکم خمس بی‌توجهی کنند؛ فرمود: «آیا در دوستی با ما، تنها به زبانتان بسنده می‌کنید و حقی که خداوند برای ما قرار داده است و ما نیز برای آن هستیم از ما دریغ می‌دارید؟».[۳]

## ۱،۲. مالکیت خمس

### ۱،۲،۱. مالکیت خمس در صحیح بخاری

درباره مالکیت خمس، شارحین صحیح بخاری و برخی از عالمان اهل سنّت، هشت قول مطرح کرده‌اند که مفسران در ذیل آیهٔ خمس (انفال،٤١) نقل کرده‌اند:[٤]

۱. ابوعالیه: یک سهم به اندازه یک قبضه را برای خدا و پنج سهم دیگر را برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ،اقوام، یتیمان، مساکین و ابن‌السبیل است.[۵]

---

۱. سوره حشر: آیه۷.

۲ .اصول کافی: ج۲ ص٤٩١.

۳. اصول کافی: ج۱ ٥٤٨.

٤. عینی در باب «فی هذا الباب مذاهب، و ذکر المفسرون فی قوله تعالی: و اعلَموا أنَّما غَنِمتم مِن شَیء فإنّ لِله خُمسه و للرَّسول» در کتاب عمدة القاری.

٥. عمدة القاری: ج۱٥ ص٥٥.

۲. ابن عباس: خمس را به چهار قسم تقسیم می‌کند؛ یک چهارم از آن خدا و رسول او، که به خویشان پیامبر می‌رسد و سه سهم دیگر نیز برای ایتام، مساکین و در راه ماندگان است.[۱]

۳. ابن بریده: سهم خدا برای رسول الله هست و سهم حضرت متعلّق به همسرانش است.[۲]

٤. از نسایی و ابوداود هم نقل شده که خمس برای مسلمانان است.[۳]

۵. گروهی نیز بیان کرده‌اندکه خمس تحت اختیار امام است و او نیز هرگونه که مصلحت مسلمانان باشد، در آن تصرف می‌کند.[٤]

٦. برخی نیز بدون آنکه به مصداق تصرف، اشاره کنند، گفته‌اند: خمس در مصالح مسلمانان مصرف می‌شود.[۵]

۷. برخی دیگر گفته‌اند: خمس به بقیه صنف‌ها بر می‌گردد که ظاهراً با نظر ابن عباس هم‌خوانی دارد. ابن جریرِ طبری نیز این دیدگاه را نظریه برخی از اهل عراق می‌داند.[٦]

۸. گروهی نیز همه خمس را از آنِ ذی القربی می‌دانند. چنانکه طبری این نظریه را از امام سجاد علیه‌السلام و عبدالله بن محمّد بن علی ـ فرزند امام باقر علیه‌السلام ـ و عبّاس روایت نموده است.[۷]

**با برداشتی آزاد از کتاب صحیح بخاری، نمی‌توان پی برد که او، دقیقا چه نظری در باب مالکیت خمس دارد؛ به‌صورتی‌که در باب «فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ» می‌نویسد: «يعْنِي لِلرَّسُولِ قَسْمَ ذَلِكَ. قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ: إِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَخَازِنٌ وَاللهُ يعْطِي».[۸] همچنین در این باب، با چهار روایت، به اختصاص کنیهٔ ابوالقاسم به حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اشاره می‌کند**

---

۱. همان: ص٥٦.

۲. همان.

۳. همان.

٤. همان.

۵. همان.

٦. همان.

۷. «کاوشی در احادیث خمس صحیح البخاری».

۸. صحیح بخاری: ج٤ ص ٨٤.

و از ایشان نقل می‌کند که فرمودند: «سَمُّوا بِاسْمِي وَلاَ تَكَنَّوْا بِكُنْيَتِي فَإِنِّي إِنَّمَا جُعِلْتُ قَاسِمًا أَقْسِمُ بَينَكُمْ»[1] بخاری با این بیان، حق تقسیم غنایم (خمس) را برای رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قائل شده است.

بخاری در بابی دیگر که مربوط به قول رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است؛ عنوان «أُحِلَّتْ لَكُمُ الْغَنَائِمُ» را می‌آورد. در احادیث ذیل این باب، تقسیم‌بندی غنائم را به عهده پیامبر می‌داند و او را صاحب غنایم معرفی می‌کند. بخاری می‌گوید پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «أُحِلَّتْ لِي الغَنَائِمُ».[2] همچنین در باب «من الدليل على ان الخمس للإمام و أنه يعطى بعض قرابته دون بعضٍ» تقسیم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به خمس غنایم جنگ خیبر را که به اولاد مطّلب و هاشم عطا کرد، شاهد و دلیل بر مالکیت خمس امام علیه السلام مطرح کرده، می‌نویسد: برای امام این امکان وجود دارد که آن را تنها به برخی خویشاوندان خود بدهد.

همچنین تعبیر بخاری از امام به جای نبی یا رسول به معنای حاکم است. او پس از عنوان طولانی باب، حدیثی می‌آورد که جبیر بن مطعم و عثمان بن عفّان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمده، شکایت کردند که چرا این اموال را به فرزندان مطّلب دادید، ولی به بنی امّیه و بنی نوفل ندادید، درحالی‌که از نظر قومیت و خویشاوندی، یک نسبت دارند. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ آنها فرمودند: «إنّما بنو المطّلب و بنو هاشم شيءٌ واحد».[3] در این روایت سخنی از خمس نیست، ولی ظاهراً بخاری از احادیث دیگر استفاده کرده و این روایت را دلیل بر مالکیت پیامبر گرامی اسلام نسبت به خمس می‌داند.[4]

بر اساس عنوان باب «الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْخُمُسَ لِنَوَائِبِ[5] رَسُولِ اللهِ صلى الله و المساكين وَ إِيثَارِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَهْلَ الصُّفَّةِ وَ الأَرَامِلَ حِينَ سَأَلَتْهُ فَاطِمَةُ وَشَكَتْ إِلَيهِ الطَّحْنَ وَالرَّحَى أَنْ يُخْدِمَهَا مِنَ السَّبْيِ، فَوَكَلَهَا إِلَى اللهِ» و تنها حدیثی که بخاری در آن نقل می‌کند و مربوط به ابراز خستگی و درخواست خدمه از طرف حضرت زهرا علیها السلام و توصیه‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به

---

۱. همان: ح ۳۱۱۷-۳۱۱٤.

۲. همان: ح ۳۱۲۲.

۳. کنایه از این که بنی امیه و بنی نوفل با بنی هاشم و بنی مطّلب یکی نیستند.

٤. صحیح بخاری: ح۳۱٤۰.

۵. خمس برای گرفتاری‌ها و حوادثی که برای رسوالله صلی الله علیه و آله و سلم و مساکین پیش می‌آمد.

تسبیحات اربعه است؛ می‌توان فهمید که از نظر بخاری، مسکینان، از مالکان خمس هستند. بخاری گویا با این بیان، سعی در بیان این مطلب دارد که پیامبر ﷺ، حتی با توجه به درخواست فاطمه علیهاالسلام، چیزی از خمس را به ذوی القربی نداده و تنها به اهل صفه و بیوه زنان بخشیده است.

بخاری در باب «وَ مِنَ الدَّلِیلِ عَلَی أَنَّ الْخُمُسَ لِنَوَائِبِ الْمُسْلِمِینَ» می‌نویسد: پیامبر ﷺ خمس را برای گرفتاری‌ها و مشکلات مسلمانان قرار می‌داد و برای مثال، موضوع وفد هوازن را مطرح می‌کند که اموال خود را خواسته بودند و پیامبر، اموالشان را از مردم گرفت و به ایشان بازگرداند.[1]

همچنین از عبدالله بن عمر، نقل می‌کند که پیامبر ﷺ در سریهٔ نجد به برخی سهم بیشتری داد[2] و روایتی می‌آورد که جعفر بن ابی طالب و همراهانش، هم زمان با فتح خیبر به مدینه رسیدند و پیامبر برای آنان سهمی قرار داد، درحالی‌که برای دیگرانی که در جنگ نبودند، سهمی تعیین نکرد.[3]

بخاری بعد از پیامبر، خلفا را به عنوان صاحبان خمس معرفی می‌کند؛ او ذیل «باب فَرْضِ الْخُمُسِ» روایتی از عایشه به این مضمون نقل می‌کند: فاطمه علیهاالسلام پس از رحلت پیامبر ﷺ، از ابوبکر خواست ارث مربوط به ایشان را از آنچه رسول الله ﷺ از فئ باقی گذاشته‌اند، بپردازد اما ابوبکر امتناع کرد و حضرت زهرا علیهاالسلام با او قهر کرد و این حالت تا وفات حضرت ادامه داشت. بخاری در ادامه می‌گوید: عمر در زمان خلافت خود صدقات مدینه را به علی علیه‌السلام و عباس واگذار کرد، امّا خیبر و فدک را نگاه داشت و می‌گفت این دو (خیبر و فدک) صدقاتی هستند که پیامبر ﷺ در حوادث و مشکلات خویش از آن‌ها استفاده می‌کرده و اختیار آن‌ها با ولی امر است «امرهما إلی من وَلی الامر».[4]

این تنوع در عناوین ابواب و پراکندگی مطالب، به‌صورتی‌که بین عنوان باب و احادیث ذیل آن، به سختی می‌توان ارتباط معنایی برقرار کرد، مالکیت خمس از نظر

---

۱. صحیح بخاری: ح۳۱۳۱، ۳۱۳۲.

۲. همان: ح ۳۱۳٤ و۳۱۳۵.

۳. همان: ح ۳۱۳٦.

٤. همان: ح۳۰۹۳ و۳۰۹۲.

بخاری را در هاله‌ای از ابهام می‌گذارد، اما به‌طورکلی براساس دیدگاه بخاری، خمس در مصالح مسلمین مصرف می‌شود؛ بدون این که به متصرف اشاره‌ای داشته باشد. او رسول خدا ﷺ را در تقسیم خمس، عادل مختار می‌داند و بعداز ایشان قائل است که تقسیم‌بندی درست باید در گرفتاری‌های مسلمانان باشد.

از دیدگاه برخی، این تنوع ابواب در موضوع خمس، هر کدام اشاره‌ای خاص به مذاهب مختلف در باب مالکیت خمس دارد؛[1] اما باید توجه داشت که این نظر و دیدگاه درست به‌نظر نمی‌رسد، زیرا هیچ‌کدام از مذاهب اسلامی، خمس را تنها برای رفع گرفتاری‌ها و مشکلات مسلمانان ندانسته‌اند که پیغمبر و امام مالک آن نباشند.[2]

### ۱٫۲٫۲. مالکیت خمس در کتاب کافی

کلینی، خمس را از شئون منصب امامت می‌داند که تنها امام، حق تصرف در آن را دارد و براساس مصالح آن را تقسیم می‌کند. ازاین‌رو می‌نویسد:

> خدای تبارك و تعالی همه دنیا را به خلیفه خود (پیغمبر یا امام) داده، زیرا به فرشتگان می‌گوید: «من در زمین خلیفه گذاردم»[3] پس همه دنیا از آن آدم علیه‌السلام بود (که نخستین خلیفه خدا در روی زمین است) و پس از او به فرزندان نیکوکار و جانشینانش رسید، بنابر این آنچه را از دنیا دشمنانشان (یعنی کفار و مشرکین) به زور گرفتند و سپس به وسیله جنگ یا غلبه به آن‌ها برگشت، فیء نامند.[4] و حکم فیء آن است که خدای تعالی می‌فرماید: «بدانید که هر چه غنیمت گیرید، يك پنجم آن از خدا و پیغمبر و خویشان او و یتیمان و بی‌چیزان و در راه ماندگان است.[5] پس فیء از آن خدا و پیغمبر و خویشان پیغمبر است.[6]

در تفسیر آیهٔ ۴۱ سوره‌ی انفال، از نظر عالمان شیعه، دو دیدگاه وجود دارد:

---

۱. عمدة القاری: ج۱۵ ص۵۵ بدون اشاره به گوینده، می‌نویسد: برخی این توجیه را به کرمانی (یکی از شارحان بخاری) نسبت داده‌اند.

۲. الفقه علی المذاهب الخمسه: صص۲۰۰-۱۹۸.

۳. بقره: ۲۴.

۴. فیء در لغت به معنی برگشتن است. لسان العرب: ج۱ ص ۱۲۴ «قال المفسِّرون: الفَيءُ في كتاب الله تعالى على ثلاثة مَعانٍ، مَرْجِعُها إِلى أَصْلٍ واحدٍ، و هو الرُّجُوع».

۵. انفال: ۴۱.

۶. اصول کافی: ج۲ ص۴۸۹.

در دیدگاه اول که مشهوراست؛ خمس به دو بخش، تقسیم می‌شود. سهم نخست برای خدا، پیامبر و ذی القربی (سهم امامان) است و سهم دوم یتیمان، بینوایان و در راه ماندگان.

برخی از فقها و محدثان مانند شیخ طوسی[1] همین دیدگاه را پذیرفته‌اند.

دیدگاه دوم، خمس را ترکیب یافته از چند جزء نمی‌داند؛ بلکه حقّی است یگانه که تمامش، از آنِ منصب امامت است. در واقع تمام خمس سهم امام است. برخی همچون شهید اوّل،[2] صاحب جواهر[3] و از بین معاصران مانند امام خمینی[4] قائل به همین مطلب شده‌اند؛ قائلین به این قول در چگونگی مالکیت امام که آیا ملک شخصی امام است یا ملک منصب ایشان، اختلاف نظر دارند.

با بررسی مطالبی که مرحوم کلینی در ابتدای باب مربوط به انفال و خمس می‌آورد، می‌توان گفت که او دیدگاه اول را تایید می‌کند؛[5] اما به شرطی که تصمیم‌گیری درباره سه سهم بینوایان، یتیمان و درماندگان، با نظارت و رضایت امام باشد. کلینی این دیدگاه را در ابتدای باب توضیح می‌دهد و احادیثی برای تأیید آن می آورد: شخصی از حضرت رضا علیه‌السلام درباره آیه ۴۱ سوره انفال پرسید و گفت: سهم خدا از آن کیست؟ امام فرمودند: از آن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله است و سهم رسول خدا، از آن امام است. همچنین سوال شد که از میان سه دستهٔ فقرا ، مساکین و در راه ماندگان، اگر دسته‌ای زیاد بودند و دسته‌ای کم، چه باید کرد؟ حضرت فرمود: اختیارش با امام است؛ به من بگو پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دراین‌باره چگونه رفتار می‌کرد؟ مگر نه این بود که هر طور صلاح می‌دید رفتار می‌کرد؟

---

۱. النهایة: ص۱۹۸.

۲. ایشان در کتاب البیان: ص۲۱۳ می‌نویسد: «الخمس هو الحقّ الواجب فی الغنیمه للامام الأعظم و قبیله».

۳. شیخ محمّد حسن نجفی در کتاب جواهر الکلام: ج۱۶ ص۱۵۵، چنین می‌نویسد: «بل لولا وحشة الانفراد عن ظاهر اتّفاق الاصحاب لامکن دعوی ظهور الاخبار فی أن الخمس جمیعه للامام».

٤. کتاب البیع: ج۲ ص۴۹۵.

۵. برای جنگجویان چهار سهم از آن غنیمت‌ها مقرر گردیده و برای پیغمبر یك سهم و پیغمبر سهم خود را شش بخش می‌کند: سه بخش آن، از خود اوست و سه بخش دیگرش از آن یتیمان و بی‌چیزان و در راه ماندگانست؛ اصول کافی:ج ۲ ص۴۹۰.

امام نیز چنین است.[1] در روایتی دیگر، امام باقر علیه السلام همه خمس را از آنِ امامان علیهم السلام دانسته، می‌فرماید: «فانّ لنا خمسه و لایحلّ لأحد ان یشتری من الخمس شیئاً حتّی یصل الینا حقّنا؛ خمس آن برای ماست، حلال نیست از مال خمس، چیزی خریداری شود، پیش از آن‌که حقّ ما پرداخت گردد».[2] از این روایت معلوم می‌شود حق خدا و رسول هم برای امام است و این نشان دهنده جایگاه ولایت امام و منصب اوست.

همچنین برخی در تفسیر عبارت «لِلّهِ خُمُسَهُ»، استفاده از خمس را در راه خدا کافی دانسته‌اند. بیان روایت، مخالف آن‌است و هیچ‌یک از فقها، نیز فتوا نداده‌اند که خمس، صرفا در راه خدا صرف شود. هدف از قرار دادن خمس برای خداوند، یعنی برای شأنی از شؤون خداوند، که مناسب این مقام باشد و آن چیزی به غیر از ولایت و حاکمیت، نمی‌تواند باشد. در نتیجه، آیۀ خمس به غیر از اینکه یک فرع فقهی را مطرح می‌کند، وظیفه مکلفین در مساله غنیمت را تبیین می‌کند.

کلینی در مرحله بالاتر اینجا یکی از شئون و منصب‌های امامت را به عنوان یک مساله اعتقادی بیان کرده است. وی روایتی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که موارد استعمال خمس و آزادی امام، در انتخاب این موارد، در این روایت آشکار است. حضرت در پاسخ نامۀ یکی از تجار فارس، می‌نویسد:

> خمس كمك ماست بر دین ما و عیالات ما و پیروان ما و آنچه می‌بخشیم و آبروئی که می‌خریم و کسانی که از قهر و زورشان می‌ترسیم. پس آن را از ما دریغ ندارید و تا می‌توانید خود را از دعای ما محروم نکنید. زیرا دادن خمس کلید روزی شما و مایه پاك شدن گناهان شماست و چیزی است که برای روز بیچارگی خود آماده می‌کنید. مسلمان کسی است که به عهدی که با خدا دارد، وفا کند. مسلمان آن نیست که با زبان بپذیرد و با دل مخالفت کند. و السلام.[3]

## ۱،۳ متعلقات خمس

### ۱،۳-۱ متعلقات خمس در کتاب صحیح بخاری

---

۱. الکافی: ج۱ ص۵٤٤.

۲. اصول کافی: ج۱ ص ٥٤٥.

۳. همان: ج۲ ص٥٠٤.

بخاری در باب «فِی الرِّکَازِ[1] الْخُمُس»، در شروع بحث در تفسیر «رکاز» کلام مالک بن انس و محمّد بن ادریس شافعی را نقل می‌کند که مراد از رکاز، شئ دفن‌شده از دوران جاهلیت است و کم و زیاد آن خمس دارد. در ادامه وی دیدگاه گروهی دیگر از عالمان، همچون سفیان ثوری، ابوحنیفه، اوزاعی که معدن را جزء رکاز می‌دانند و به تعلق خمس به آن عقیده دارند، می‌آورد و به آن انتقاد می‌کند. بخاری می گوید: «وَ لَیسَ الْمَعْدِنُ بِرِکَازٍ، وَ قَدْ قَالَ النَّبِیُّ – صلی الله علیه وسلم – فِی الْمَعْدِنِ جُبَارٌ[2]، وَ فِی الرِّکَازِ الْخُمُسُ».[3]

وی در ادامه به سیره عملی عمر بن عبدالعزیز، که در معادن از هر دویست درهم، ، پنج درهم زکات می‌گرفت، اشاره می‌کند و قول حسن بصری که می‌گوید: هر آنچه از رکاز در سرزمین جنگی وجود داشته باشد، ابتدا باید تحقیق کرد شاید برای مسلمانی باشد، ولی اگر برای کفار بود، خمس دارد و در سرزمین‌های صلح فقط زکات باید پرداخت شود.

سپس با تعبیر «برخی مردمان»[4] از گفته ابوحنیفه: «المعدن رکازٌ مثل دفن الجاهلیة» که استدلال کرده وقتی از آن چیزی خارج شود، «ارکز المعدن» گفته می‌شود، انتقاد می‌کند: «قِیلَ لَهُ قَدْ یقَالُ لِمَنْ وُهِبَ لَهُ شَیءٌ، أَوْ رَبِحَ رِبْحًا کَثِیرًا، أَوْ کَثُرَ ثَمَرُهُ أَرْکَزْتَ؛ به شخصی که چیزی به او هدیه شده یا سود زیادی برده یا میوه‌های باغ او زیاد شده، گفته می شود؛ «ارکزت» یعنی گنج به‌دست آورده است». سپس اشکال دیگری به ابوحنیفه می‌کند که او فتوای خویش را نقض کرده و می‌گوید: پنهان کردن گنج و نپرداختن خمس آن اشکال

---

۱. الرِّکَازُ ککتاب بمعنی المَرْکُوز، أی المدفون، و اختلف أهل العراق و الحجاز فی معناه، فقال أهل العراق الرِّکَازُ المعادن کلها، و قال أهل الحجاز الرِّکَازُ المال المدفون خاصة مما کنزه بنو آدم قبل الإسلام، و القولان یحتملهما أهل اللغة لأن کلا منهما مرکوز فی الأرض أی ثابت، یقال رَکَزَهُ رَکْزاً: إذا دفنه، و إنما کان فیه الخمس لکثرة نفعه و سهولة أخذه. وَ فِی الْخَبَرِ عَنْ رَسُولِ اللهِ ص وَ قَدْ سُئِلَ وَ مَا الرِّکَازُ؟ فَقَالَ " الذَّهَبُ وَ الْفِضَّةُ الَّذِی خَلَقَهُ اللهُ فِی الْأَرْضِ یوْمَ خَلْقِهَا"؛ مجمع البحرین: ج٤ ص٢١.

۲. الجُبارُ الهَدَر؛ لسان العرب: ج٤ ص١١٦.

۳. صحیح بخاری: ح ١٤٩٩.

٤. تعبیر به بعض الناس، نشانگر بی‌اعتمادی و کم توجّهی بخاری به انظار و دیدگاه‌های فقیهان و دانشمندان خطه عراق به ویژه ابوحنیفه است؛ عمدة القاری: ج۲۴ ص۱۱۲، نگاه کنید به ذیل «باب إذا استکرهت المرأة علی الزنا فلا حد علیه».

ندارد: «ثُمَّ نَاقَضَ وَ قَالَ لاَ بَأْسَ أَنْ يكْتُمَهُ فَلاَ يؤَدِّىَ الْخُمُسَ».[1]

با دقت در این مطالب معلوم می‌شود که از نظر بخاری اصطلاح رکاز، به معدن تعلق ندارد پس معدن خمس ندارد، اما بر اساس تفسیر مالک و شافعی، رکاز به معنی دفینهٔ جاهلیت را می‌پذیرد و از موارد شمول خمس می‌داند.

## ۱,۳,۲. متعلقات خمس در کتاب کافی کلینی

کلینی درباره انفال معتقد است: آنچه بدون تاختن اسب و شتر [بدون جنگ] به پیامبر یا امام برگردد، أنفال است که مخصوص خدا و پیغمبر است و هیچ‌کس در آن شریك نیست. فدك مخصوص حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود؛ زیرا او و امیرالمؤمنین آن را فتح کردند و کسی با آن‌ها نبود، پس اسم فیء از آن برداشته و انفال نامیده شد.

خمس تنها در چیزی است که روی آن جنگ شده و کشته داده‌اند که برای جنگجویان چهار سهم از آن غنیمت‌ها مقرر شده و برای پیامبر یك سهم. پیامبر سهم خود را شش بخش می‌کند: سه بخش آن از خود اوست و سه بخش دیگرش از آن یتیمان و بی‌چیزان و در راه ماندگان. همچنین نیزارها، معادن، دریاها و بیابان‌ها همگی به امام اختصاص دارد. اگر فردی با اجازه امام در آن‌ها کار کند، چهارپنجم درآمد آن‌ها از خودش و یك پنجمش از آن امام است و آنچه به امام تعلق دارد، حکم خمس را دارد (یعنی باید شش بخش شود) و هر که بدون اجازه امام در آن‌ها کار کند، امام حق دارد همه درآمد را بگیرد.[2]

کلینی در حدیثی به نقل از سماعه آورده: «سألت أبا الحسن علیه‌السلام عن الخمس فقال: فی کل ما أفاد الناس من قلیل أو کثیر». سپس می‌پرسد: فایده چیست؟ امام می‌فرماید: فایده چیزی است که از سود تجارت و از زراعت بعد از پرداخت مخارج به تو می‌رسد.[3]

در روایت دیگری امام هادی علیه‌السلام با تأیید این که سود زراعت خمس دارد، فرمودند:



---

۱. صحیح البخاری: ج۲ ص۱۳۷.

۲. اصول کافی،ج ۲ ص۴۹۰.

۳. همان: ج ۱ ص۵۴۵.

مقصود بعد از مخارج خانواده و خراج سلطان است.[1] علی بن مهزیار گوید: به امام نوشتم: آقای من! مردی است که به او پولی داده‌اند تا با آن حج گزارد؟ آیا از همه پول زمانی که به دست او آمد، باید خمس بدهد، یا از آنچه بعد از گزاردن حج زیاد می‌آید؟ حضرت نوشت: خمس بر او واجب نیست.[2]

مواردی که از نظر کلینی، به آن‌ها خمس تعلق می‌گیرد، اعم از متعلقات خمس، در کتاب صحیح بخاری است. محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام از معادن طلا و نقره و آهن و قلع و مس زرد (مفرغ) پرسش کرد؛ ایشان فرمود: بر همه این‌ها خمس واجب است.[3] عن أبی الحسن علیه السلام قال: سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد، و عن معادن الذهب و الفضة: ما فيه؟ قال: «إذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس».[4] عن العبد الصالح علیه السلام قال: «الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم، و الغوص، و من الكنوز، و من المعادن، و الملاحة؛[5] موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: خمس پنج چیز باید داده شود: ۱. غنیمت‌ها؛ ۲. غواصی (منافع دریا)؛ ۳. گنج‌ها؛ ٤. معادن؛ ٥. نمکزارها (که معدن مخصوصی است).

همچنین در کتاب کافی باب مکاسب الحرام، روایتی مربوط به پرداخت خمس مال حلالی که با حرام مخلوط شده‌است، وجود دارد::

مُحَمَّدُ بْنُ يعْقُوبَ عَنْ عَلِی بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِی عَنِ السَّكُونِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ علیه السلام قَالَ: أَتَى رَجُلٌ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام فَقَالَ إِنِّی كَسَبْتُ مَالًا- أَغْمَضْتُ فِی مَطَالِبِهِ حَلَالًا وَ حَرَاماً- وَ قَدْ أَرَدْتُ التَّوْبَةَ وَ لَا أَدْرِی الْحَلَالَ مِنْهُ وَ الْحَرَامَ- وَ قَدِ اخْتَلَطَ عَلَی. فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام - تَصَدَّقْ بِخُمُسِ مَالِكَ- فَإِنَّ اللهَ رَضِی مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْخُمُسِ- وَ سَائِرُ الْمَالِ لَكَ حَلَالٌ.[6]

از نظر سندی، نوفلی در توثیقات عامه[7] و سکونی به‌صورت خاص توثیق شده‌اند. از نظر دلالی نیز، کلمه «مطالب» جمع «مطلب» به معنای اسم مکان است، بنابر این سائل درباره فردی که مدتی در کسب و کار، از رعایت حلال و حرام چشم‌پوشی می‌کرده،

---

۱. اصول کافی: ج۲ ص۵۰۳.

۲. همان.

۳. الکافی: ج۱ ص٥٤٤.

٤. همان: ٥٤٧.

٥. همان: ٥٣٩.

٦. همان: ج٥ ص١٢٥.

۷. در سند روایات کامل الزیارات آمده است و از اصحاب امام رضا علیه السلام معرفی شده است.

می‌پرسد. این عبارت دلالت بر سؤال از مال مخلوط به حرام دارد. حضرت در پاسخ می‌فرمایند: خمس مالت را صدقه بده.

## ۱٫٤ هزینه کردن خمس

### ۱٫٤-۱ روش هزینه کردن خمس در کتاب صحیح بخاری

بخاری در موضوع هزینه کردن خمس، دید واضحی به مخاطب ارائه نمی‌دهد، جز این‌که خمس باید برای گرفتاری مسلمانان استفاده شود[۱] و در عین حال، امام آزاد است که به هرکسی که خواست بیشتر بدهد.[۲] همچنین در باب «مَا كَانَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه و سلم - يُعْطِي الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ وَ غَيرَهُمْ مِنَ الْخُمُسِ وَ نَحْوِهِ» یکی از موارد استفاده از خمس را برای تألیف قلوب بیان می‌کند. در روایتی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: من به قریش چیزی می‌دهم تا به اسلام الفت گیرند، زیرا آنان به زندگی جاهلیت نزدیک‌ترند.[۳] همچنین در «باب قِسْمَةِ الإِمَامِ مَا يَقْدَمُ عَلَيهِ، وَ يَخْبَأُ لِمَنْ لَمْ يَحْضُرْهُ أَوْ غَابَ عَنْهُ» با بیان یک روایت به این موضوع می‌پردازد که پیامبر قباهایی را که برایش هدیه آورده بودند، برای کسانی که از جمع غایب بودند، کنار گذاشت.

همچنین ذیل باب «الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْخُمُسَ لِنَوَائِبِ[٤] رَسُولِ اللهِ - صلى الله عليه و سلم- و المَساكين وَ إِيثَارِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه و سلم - أَهْلَ الصُّفَّةِ وَ الأَرَامِلَ حِينَ سَأَلَتْهُ فَاطِمَةُ وَ شَكَتْ إِلَيهِ الطَّحْنَ وَالرَّحَى أَنْ يُخْدِمَهَا مِنَ السَّبْيِ، فَوَكَلَهَا إِلَى اللهِ»، موضوع نوائب رسول خدا را در هاله‌ای از ابهام می‌گذارد. تنها حدیثی که او ذیل این باب، نقل می‌کند؛ مربوط به ابراز خستگی و درخواست خدمه از طرف حضرت زهرا علیها السلام و توصیهٔ رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به تسبیحات اربعه است. بخاری با همین یک روایت، سعی در بیان این مطلب دارد که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، چیزی از خمس را به ذوی القربی نداد و تنها به اهل صفه و بیوه زنان می‌بخشید.

با مطالعهٔ «باب فَرْضِ الْخُمُسِ» از کتاب صحیح بخاری، یکی از مطالبی که جای سوال

---

۱. باب «وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْخُمُسَ لِنَوَائِبِ الْمُسْلِمِينَ».

۲. «باب وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْخُمُسَ لِلإِمَامِ وَأَنَّهُ يُعْطِي بَعْضَ قَرَابَتِهِ دُونَ».

۳. صحیح بخاری: ح٣١٤٥.

٤ خمس برای گرفتاری‌ها و حوادثی که برای رسوالله صلی الله علیه و آله و سلم و مساکین پیش می‌آمد.

می‌گذارد؛ روایتی است که ذیل آن از عایشه نقل می‌کند: فاطمه علیهاالسلام پس از رحلت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، از خلیفه اول درخواست کرد ارث خود را از ما ترک رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله از فئ بپردازد. ابوبکر امتناع کرد و حضرت زهرا علیهاالسلام با او قهر کرد و این حالت تا وفاتش ادامه داشت.[1] ارتباط معنایی که این روایت با عنوان دارد؛ جای سوال دارد. جزء اینکه نویسنده به دلیل یک درگیری ذهنی مدام دنبال توجیه یک مطلب است. چه اینکه در ابواب مختلف صحیح بخاری بدون ارتباط با عنوان باب، موضوع درخواست فدک از طرف حضرت زهرا علیهاالسلام مطرح می‌شود.

### ۲-۱،٤ روش هزینه کردن خمس در کتاب کافی کلینی

کلینی با روایتی از امام کاظم علیه‌السلام روش هزینه کردن خمس را بیان می‌کند؛ خمس میان آن‌ها (که خدا مقرر فرموده) به شش سهم تقسیم می‌شود: ۱. سهم خدا؛ ۲. سهم پیامبر؛ ۳. سهم خویشان پیامبر؛ ٤. سهم یتیمان؛ ٥. سهم تهیدستان؛ ٦. سهم در راه ماندگان.[2]

از نظر مرحوم کلینی سهم خداوند تبارک و تعالی و سهم رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله بعد از وفات ایشان، به امامان معصوم علیهم‌السلام که والیان امر هستند، تعلق می گیرد، در نتیجه برای امام سه سهم است: دو سهم به صورت ارث و يك سهم نیز مخصوص خود او از جانب خدا است؛ در نتیجه نصف از تمام خمس، سهم امام است، همانطورکه در زمان ما به سهم امام معروف شده است. نصف دیگر خمس نیز میان خویشاوندان امام تقسیم می‌گردد؛ يك سهم از آن به یتیمان سید و يك سهم به فقراء از سادات و سهمی هم به در راه ماندگان آنها داده می‌شود که طبق قرآن و سنت پیامبر میان آن‌ها تقسیم می‌شود.

طبق روایتی از امام رضا علیه‌السلام[3] اگر تعداد هر دسته، کم یا زیاد بودند؛ امام با صلاح‌دید خود تصمیم می‌گیرد، چنان‌که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تصمیم می‌گرفتند. در تأیید این مسئله، سلیم بن قیس گوید: شنیدم امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمود: به خدا ما همان‌هایی هستیم

---

۱. صحیح البخاری: ح۳۰۹۳ و۳۰۹۲.

۲. الکافی: ج۱ ص۵۳۹.

۳. روایتی از قول بزنطی از امام رضا علیه‌السلام که در بخش مالکیت خمس این مقاله نقل شد؛ الکافی: ج۱ ص٥٤٤ و ج۲ ص٤٩٠.

که خداوند از ذی القربی (خویشان پیغمبر) قصد نموده و آنها را هم طراز خود و پیامبرش قرار داده؛[1] این سهم تنها برای ما بوده و برای ما از صدقه (زکات واجب) سهمی قرار نداد، خدا پیغمبرش را و ما را گرامی داشت از اینکه چرك و اضافی‌های مال مردم را به ما بخوراند.[2]

کلینی توضیح می‌دهد که خدا خمس را مختص آن‌ها قرار داد و به تهیدستان و در راه ماندگان مردم دیگر نداد تا به جای صدقات (زکاة واجب) مردم باشد (که بر سادات حرام شده است).[3]

با توجه به دیدگاه مرحوم کلینی و روایاتی که در باب انفال و خمس آورده و مطالبی که در بخش مالکیت خمس، بیان شد، می‌توان گفت که او دیدگاه خاصی درباره‌ی نحوه‌ی هزینه کردن خمس دارد. او خمس را به دو سهم تقسیم می‌کند که یک سهم برای خدا و رسول و امام است و بعد پیامبر همه آن به امام می‌رسد و سهم دیگر که به سه سهم تقسیم می‌شود؛ البته به شرطی که تصمیم‌گیری در مورد این سه سهم بینوایان، یتیمان و درماندگان، با نظارت و رضایت امام باشد. به‌صورتی‌که تمام خمس، پیش از تقسیم از آن امام است و او می‌تواند این اموال را به مصرف مخارجی که پیش می‌آید مانند بخشیدن به «المؤلفة قلوبهم» و پیش آمدهای دیگر برساند.

## نتیجه

مقایسه بین کتاب کافی کلینی و صحیح بخاری در موضوع خمس نتایج زیر را در پی داشته است:

۱. به لحاظ دیدگاهی کلینی و بخاری، نسبت به جایگاه خمس اختلاف مبنایی دارند؛ بخاری هرچند مانند کلینی به فرض الخمس معتقد است، جایگاه خمس را در فروعات فقهی و در کتاب الجهاد می‌آورد.

۲. در بحث مالکیت خمس، کتاب بخاری به شکل کلی و غیر منسجم و بدیهی مانند

۱. انفال: ۴۱.

۲. اصول کافی: ج ۲ ص ۴۹۱.

۳. همان: ص ۴۹۳.

آن‌که رسول خدا تقسیم کننده (قاسم) غنایم بود؛ اکتفا کرده و از توضیح این‌که بعد از پیامبر، قضیهٔ مالکیت خمس چگونه حل می‌شود؛ کوتاه آمده است. در حاشیهٔ احادیث، نظراتی مانند این‌که مالکیت خمس به عهده‌ی امام -من ولّی الأمر- است، می‌توان یافت.

اما کلینی صراحتا مسئلهٔ مفهوم واژهٔ فیء را مطرح می‌کند و معتقداست؛ تمام آسمان و زمین در مالکیت، پیامبر و امامان معصوم بعد از او است و فیء به معنی برگرداندن حق آن‌ها به آن‌هاست. امام حق دارد در تمام خمس، تصرف کند و در سهم غیر از خود نیز نظارت و دخالت داشته باشد.

۳. در متعلقات خمس، باید گفت که هر دو کتاب در خمس گرفتن دفینه، غنیمت و فیء، اجماع دارند؛ اما اموری مانند معادن طلا و نقره و مازاد سود تجارت و زراعت، در احادیث شیعه در کتاب کلینی آمده است.

٤. در روش هزینه کردن خمس، احادیث صحیح بخاری، خمس را برای مواردی مانند صلاح دید رسول خدا و امام، گرفتاری‌های مسلمانان و تالیف قلوب اجازه استفاده می‌دهد و در باب آیهٔ «فانَّ لله خُمُسه...» توضیح چندانی نمی‌دهد، جز این‌که رسول خدا ﷺ غنایم را تقسیم می‌کرد.

اما کلینی در کتاب کافی، با براهین و ادلّه در باب این آیه به تفصیل توضیح می‌دهد. سه سهم را مخصوص خدا و رسول و امام معرفی می‌کند که بعد از پیامبر، همه به امام رسیده است و سه سهم یتیمان، بینوایان و در راه ماندگان، با صلاح دید و نظارت امام، به آنان تعلق می‌گیرد. چه این‌که بخاری نیز به صلاح دید پیامبر در تقسیم غنایم، قائل است.

در روایت بیستم کتاب کافی نیز مسئله تحلیل خمس برای شیعیان مطرح شده است تا حلال‌زاده باشند و نسل آنها پاك باشد.[1] برخی از فقهای شیعه مانند سلّار دیلمی[2] و



---

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ صَبَّاحٍ الْأَزْرَقِ عَن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ مَا فِيهِ النَّاسُ يوْمَ الْقِيامَةِ أَنْ يقُومَ صَاحِبُ الْخُمُسِ فَيقُولَ يا رَبِّ خُمُسِى وَ قَدْ طَيبْنَا ذَلِكَ لِشِيعَتِنَا لِتَطِيبَ وِلَادَتُهُمْ وَ لِتَزْكُوَ وِلَادَتُهُم؛ الكافى: ج۱ ص٥٤٧.

۲. المراسم العلوية و الأحكام النبوية: ص۱٤٠.

محقق بحرانی[1] در زمان غیبت قائل به سقوط سهم امام برای شیعیان شده‌اند. اما در مقابل این افراد، اکثر قریب به اتفاق فقهاء امامیه قائل به وجوب پرداخت خمس در زمان غیبت هستند و برای این روایت و امثال آن که در کتب روایی نقل شده احتمالاتی را بیان می‌کنند. از باب نمونه صاحب جواهر در کتاب جواهر الکلام بعد از نقل احادیث سقوط و عدم سقوط سهم امام علیه‌السلام می‌نویسد: «اخباری که دلالت دارند بر حلال نبودن سهم امام علیه‌السلام بدون شک بر اخباری که دلالت دارند بر حلال بودن سهم او برتری دارند».[2] همچنین شیخ انصاری بعد از نقل روایات تحلیل خمس چنین می‌نگارد: «این اخبار را می‌توان به معانی زیادی حمل کرد؛ مانند این‌که مقصود بعضی از این روایات، حلال بودن آن مقداری که دست شیعیان است، باشد؛ چون شیعیان با کسانی که اهل خمس نیستند معامله می‌کنند، یا اینکه، امام علیه‌السلام سهم مخصوص خود را از انفال حلال کرده است، یا این‌که فقط در زمان خاص برای شیعه حلال شده است، یا به جهت تقیه یا این‌که وکیل امام که مأمور جمع‌آوری خمس بوده، در دسترس امام نبوده است».[3] سپس شیخ انصاری بعد از تبیین و توضیح روایات تحلیل خمس و نقل روایات فراوانی که دلالت بر وجوب پرداخت خمس دارند، می نویسد: «تعجب از کسی است که این روایات را ملاحظه کند و همچنین فتاوا و ادعاهای اجماع که ظاهر قرآن هم آن را کمک می‌کند، ببیند، چگونه جرأت دارد که حکم به عفو و سقوط سهم امام نماید».[4]





---

١. الحدائق الناضرة: ج ١٢ ص ٤٢٨ – ٤٣٤.

٢. جواهر الکلام : ج١٦ ص١٦٤.

٣. کتاب الخمس: ص ١٧٥ و ١٧٦.

٤. همان: ص١٨٣.

## کتابنامه


قرآن کریم.

۱. اصول کافی، کلینی، محمد بن یعقوب ترجمه مصطفوی، کتاب فروشی علمیه اسلامیه، تهران، ۱۳٦۹ش.

۲. جواهر الکلام، شیخ محمّد حسن نجفی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، هفتم، ۱۳٦۲ش

۳. صحیح البخاری، محمد بن إسماعیل بن إبراهیم بن المغیرة البخاری، أبوعبد اللهریا، موقع وزارة الأوقاف المصریة.

٤. عمدة القاری شرح صحیح البخاری، العینی، بدرالدین، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

٥. الفقه علی المذاهب الخمسه، مغنیه، محمد جواد، دارالغدیر، قم، ١٤٣٠ق.

٦. الکافی،کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، محقق / مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم، ١٤٠٧ ق.

۷. «کاوشی در احادیث خمس صحیح البخاری»، علی علمی اردبیلی، سید علی سجادی زاده، فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث ۵۸، زمستان ۱۳۸۹.

۸. کتاب الخمس، شیخ انصاری، مرتضی، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، اول، ١٤١٥ق.

۹. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مکرم، محقق / مصحح: میر دامادی، جمال الدین، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر، بیروت، سوم، ١٤١٤ ق.

۱۰. المراسم العلویة و الأحکام النبویة، سلاّر دیلمی، حمزة بن عبد العزیز، محقق و مصحح: بستانی، محمود، منشورات الحرمین، قم، اول، ١٤٠٤ق.

۱۱. مقدمة ابن الصلاح، علوم الحدیث، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوری، مکتبة الفارابی، الأولی، ۱۹۸٤ م.

۱۲. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محقق و مصحح: قوچانی، عباس، آخوندی، علی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، هفتم، بی‌تا.

# درآمدی بر رویکرد بلاغی معصومان در تفسیر قرآن

علیرضا بابایی[1]

سیدمحمود طیب‌حسینی[2]

## چکیده

امامان معصوم علیهم‌السلام مفسران حقیقی قرآن کریم هستند و جایگاهی محوری در تبیین و گسترش فرهنگ قرآنی و آموزه‌های آن دارند. فهم معانی آیات به عوامل مختلفی همچون توجه به مباحث بلاغی آن وابسته است. بی‌تردید دقت نظر و کاوش در دیدگاه‌های بلاغی اهل بیت علیهم‌السلام اهمیت به‌سزایی در تبیین معنای آیات دارد. اندیشمندان شیعه از دیرباز تلاش‌های گسترده‌ای در فهم روایات تفسیری و گونه‌شناسی و روش‌شناسی آن انجام داده‌اند. هدف این مقاله تبیین گستره سطح تحلیل معصومان علیهم‌السلام از آیات است و بر آن است تا اهتمام ایشان به معناشناسی ساختاری آیات، اسلوب‌های بیانی و آرایه‌های بدیعی را بکاود. نتیجه پژوهش حاضر، تبیین نظام فکری معصومان علیهم‌السلام در معناشناسی ساختاری گزاره‌های قرآن، و روشن‌سازی لایه‌ها و سایه‌های درونی آیات است. این مهم باتکیه‌بر اغراض بلاغی ساخت‌ها و اجزای درونی آن، اهتمام به فنون مجاز، استعاره، کنایه و زیبایی‌شناسی آیات با سنجه مُحسّنات بدیعی حاصل می‌شود.

واژگان کلیدی: تفسیر ادبی، تفسیر بلاغی، روایات تفسیری، معانی، بیان، بدیع.

---

۱. نویسنده مسئول، مدرس جامعة المصطفی العالمیة، a.babaei.pr@gmail.com .

۲. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: tayyebhoseini@rihu.ac.ir.

## مقدمه

قرآن کریم به حروف و واژگان متداول عربی مبین، در بین اعراب نازل شده است. طبق فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام قرآن متنی است که همه ویژگی‌ها و محاسن یک اثر ادبی استوار را برای بیان حقایق جهان هستی، همچون داستان‌پردازی سرگذشت پیشینیان، ارائه دستورهای شرعی دارد؛ تا آنجا که دیگران را به آوردن متنی مانند خود دعوت کرده است.[1] اعجاز ادبی قرآن از ظرفیت بالای زبان عربی است. شاید بتوان گفت این زبان کامل‌ترین و وسیع‌ترین زبان‌ها در دایره واژگان بوده و اسلوب‌ها و آرایه‌های ادبی فراوانی در این قالب زبانی قابل نمایش است. عربی زبان اهل بهشت است و حضرت آدم در بهشت نیز به زبان عربی صحبت می‌کردند و بعد از هبوط به زمین گفتارشان به زبان سریانی تغییر کرد.[2] اسماعیل نبی علیه‌السلام نخستین فردی بود که به گفتار عربی زبان گشود.[3] در اهمیت این زبان همین بس که طبق فرمایش امام صادق علیه‌السلام تمام کتب آسمانی به زبان عربی نازل شده‌اند و تنها حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله کتاب نازل شده خود را به همان صورت شنید و سایر پیامبران علیهم‌السلام به زبان قوم خود دریافت کرده بودند.[4]

مهم‌ترین ویژگی متون ادبی همچون قرآن کریم، کارایی بر مخاطب از نظر لفظ و معناست که از طریق هم‌پوشانی شیوه‌های گفتاری همچون تقدیم و تاخیر، تعریف و تنکیر، اطناب، ایجاز و مساوات با مقتضای حال مخاطب حاصل شده است؛ همچنین در این متون، اسلوب‌های بیانی چون تشبیه، مجاز، استعاره، کنایه و در آخر کاربست آرایه‌های بدیعی چون جناس، سجع، توریه و استخدام به‌کار گرفته شده است. اگر هرگونه تلاش مبتنی بر ابزارهای زبانی برای فهم یک متن ادبی تفسیر، ادبی باشد، نخستین تلاش‌ها برای تفسیر قرآن را باید تفسیری ادبی شناخت. ازاین‌رو، بخش فراوانی از تفسیرهای منقول از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام که مستقیماً به

---

۱. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام: ج۱ ص ۱۳۰.

۲. الاختصاص: ص ۲٦٤.

۳. تفسیر نور الثقلین: ج۱ ص ۱۲۹.

٤. علل الشرایع: ج۱ ص ۱۲٦.

تفسیر متن پرداخته است، زیر عنوان تفسیر ادبی قرار می‌گیرد.

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام که با افراد مختلف به زبان خودشان صحبت می‌کردند[1] و تمام زیبایی‌های ادبی زبان عربی را درک می‌کردند، مفسران حقیقی قرآن کریم از تمام منظرهای زبانی، محتوایی، ظاهری و باطنی هستند. ناگفته نماند که تفسیر قرآن برای مردم در گرو استعداد، صلاحیت و استقبال آنان بوده است. معصومان علوم بسیاری در سینه داشتند و فقط پرده‌ای از آن را برای اهلش بازگو کرده‌اند.[2] بیان امامان معصوم در تفسیر آیات الهی با ابزارهای زبانی به سه شاخه تفسیر لغوی، تفسیر نحوی اعرابی و تفسیر بیانی بلاغی، تقسیم می‌شود.

در تبیین تفسیر لغوی معصومان مقاله‌های متعددی تدوین شده است. مقاله دکتر سید محمود طیب‌حسینی با عنوان «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های لغت‌شناسان و اهل بیت در معناشناسی واژه‌های قرآن» با تمرکز بر احادیث تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، شش نقش برای معناشناسی واژه‌های قرآن استخراج و تاکید می‌کند در بیشتر روایات اهل بیت علیهم‌السلام، بیان معنای ظاهری واژگان قرآن مقصود نیست؛ ازاین‌رو، معنای بیان شده برای آن‌ها در بیشتر روایات، با معنای بیان شده در کتب لغت و تفاسیر عامه قابل جمع است.[3]

نخستین گام در فهم و تفسیر قرآن آشنایی با معنای صحیح واژه‌ها و پس از آن، آشنایی با ساختار ترکیبی آن‌هاست. در مرحله بعد توجه به معانی ثانویه و اغراض بلاغی واژگان و ساختار آن‌ها، همچنین اسلوب‌های بیانی مانند تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه و بررسی آرایه‌های ادبی به‌کارگرفته شده در آیات، اهمیت ویژه‌ای دارد. براین‌اساس، احادیث از منابع مهم کاوش بلاغی در قرآن، در کنار سایر نگاشته‌های تفسیر بلاغی شمرده می‌شود.

ازآنجاکه اهتمام به معناشناسی ساختاری آیات و توجه به اسلوب بیانی مجاز و کنایه

---

۱. الکافی: ج۱ ص ۲۲۷.

۲. نهج البلاغة: ص ٤٩٥.

۳. «نو اندیشی در بلاغت»: ص ۵.

و دقت در برخی آرایه‌های بدیعی از ابعاد روشی تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام است، پژوهش حاضر برآن است تا با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، به روش توصیفی- تحلیلی به واکاوی رویکرد بلاغی معصومان در تفسیر آیات الهی بپردازد. بدین منظور آن دسته از روایات تفسیری که به بررسی آیات از منظر علوم سه گانه بلاغی (معانی، بیان و بدیع) پرداخته، برای پژوهش حاضر مطالعه شد. پژوهش حاضر هیچ پیشینه عمومی از تفسیر و کتاب‌های ادبی امامیه و اهل سنت ندارد و روایات دو کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن» و «نور الثقلین» را بدون هیچ‌گونه اعتبارسنجی متن و منبع در دستور کار خود قرار داده است. پیش از ورود به مسئله لازم است ابتدا مفاهیم اصلی بحث تعریف گردد.

## ۱- مفاهیم

### ۱-۱- روایت تفسیری

روایت تفسیری، ترکیبی از معنای اصطلاحی روایت و تفسیر است. روایت در لغت مصدر فعل «روی یروی» است که اصل واحد به معنای سیراب شدن، خلاف تشنگی داشته و سایر معانی چون گزارش کردن یک واقعه به آن بازگشت دارد. کسی که گزارشگر یک خبر است، در حقیقت آن‌ها را از دانش و آگاهی سیراب می‌کند.[۱] این واژه در دو اصطلاح بکار می‌رود. اصطلاح نخست مترادف با معنای اصطلاحی «حدیث» است. حدیث گفتاری است که سخن، رفتار و تقریر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام را گزارش می‌کند.[۲] اصطلاح دوم به معنای گزارش حدیث به همراه سند است.[۳] منظور از این واژه در عنوان «روایت یا حدیث تفسیری» بخش سخنان معصومان به اصطلاح نخست می‌باشد. تفسیر در لغت به معنای پرده‌برداری از حقیقت یک شیء و بیان و توضیح آن[۴] و در اصطلاح به معنای «بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مداليل آن» است.[۵]



۱. معجم مقائیس اللغة: ج۲ ص ۴۵۳.
۲. مقباس الهدایة: ج۱ ص ۵۲.
۳. مجمع البحرین: ج۱ ص ۱۹۹.
۴. الصحاح: ج۲ ص ۷۸۱.
۵. المیزان: ج۱ ص ۴.

بنابراین منظور از روایات تفسیری آن دسته از اخباری است که جهت تبیین و کشف آیات قرآنی از پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام صادر شده باشد؛ فرقی ندارد که در کتاب‌های تفسیر روایی مانند «البرهان فی تفسیرالقرآن» آمده باشد یا در سایر کتاب‌های روایی مانند «الکافی». روایات تفسیری همانند دیگر روایاتی که از معصومان علیهم‌السلام نقل شده، در موقعیت‌های گوناگونی بیان شده است. اهل بیت علیهم‌السلام گاه در پاسخ پرسش از مفاد آیه‌ای برآمدند و گاه در مقام استدلال به آیه‌ای احتجاج کردند و زمانی دیگر به بیان معنای واژگان مشکل پرداخته و گاه معنای باطنی آن را بیان نموده‌اند.[۱] تمام گونه‌های پیش‌گفته جزء روایات تفسیری محسوب می‌شود.

### ۲-۱- بلاغت

بلاغت در لغت از ریشه فعل «بَلُغَ»[۲] به معنای دستیابی و رسیدن به هدف و مطلوب است که گاه مرادف با معنای فصاحت به‌کار می‌رود.[۳] برای واژه «بلاغت» در اصطلاح دانش معانی بیان، دو تعریف آورده شده است: ۱. مطابق تعریف مشهور و سنتی، بلاغت، وصف برای سخن و کلام و یا وصف برای گوینده واقع می‌شود، و هرگز این اصطلاح در مورد کلمه کاربست ندارد. بلاغت سخن، ویژگی و حالتی است که دو عنصر مهم دارد: نخست. سازش سخن با مقتضای حال و دوم. فصاحت.[٤] از نظر اهل معانی، بلاغت اعم از فصاحت بوده و بعد از اینکه کلامی برخوردار از فصاحت بود، می‌تواند متصف به وصف «بلاغت» شود. بنابراین هر سخن بلیغی ناگزیر فصیح نیز خواهد بود؛ ولی هر سخن فصیحی بلیغ نیست.[۵] خطیب قزوینی (د ۷۳۹ ق) در چگونگی پدیدار شدن اقسام سه‌گانه علم بلاغت چنین می‌نویسد:

بلاغت در سخن به دو رکن بازگشت دارد: نخست. دوری از خطا در رساندن معنای





---

۱. روش تفسیر قرآن: ص ۲۲۳.

۲. العین: ج٤ ص ٤٢١.

۳. الصحاح: ج٤ ص ١٣١٦.

٤. الایضاح فی علوم البلاغة: ص ۲۰؛ المصباح: ص ۹۹.

۵ . شرح عقود الجمان فی علم المعانی و البیان: ص ٦.

مراد به ذهن مخاطب بر طبق مقتضای حالش؛ که دانش معانی عهده‌دار این امر می‌باشد؛ دوم. شیوه بیان معنای مراد در قالب‌های تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه، که دانش بیان عهده‌دار آن است. بخش سوم از علوم بلاغت، دانش بدیع است که به واکاوی گونه‌های مختلف زیباسازی معنوی و لفظی سخنِ فصیح پرداخته و به‌همین‌دلیل در بین این علوم رتبه سوم را خواهد داشت.[1]

دانشمندان متأخر علوم بلاغت تأکید دارند که بلاغت همیشه وصف کلام و سخن واقع می‌شود و هیچگاه در یک کلمه متصف به آن نمی‌شود. ازاین‌رو، مباحث دو علم معانی و بیان که رکن بلاغت هستند بر محور جمله و کلام و سخن مرکب استوارند.[2]

۲. تعریف دوم بلاغت از برخی معاصران نواندیش، و متأثر از مطالعات ادبی در غرب، از سویی و با پشتوانه مطالعات ادبی سنت اسلامی تا قرن چهارم، ارائه شده است. در این تعریف دو واژه فصاحت و بلاغت یکسان تلقی شده و با حذف واژه فصاحت، اصطلاح بلاغت را درباره کلمه، کلام و متکلم، هر سه به‌کار برده و معتقدند که بلاغت از تحلیل واژه در متن شروع شده و تا تحلیل جمله و چند جمله، سپس به پاراگراف، فصل و کل متن گسترش پیدا می‌کند.[3] مطابق این تعریف وصف بلاغت محدود به جمله نیست و کلمه نیز متصف به آن می‌شود، چنان‌که چند جمله و بند (پاراگراف)، مقاله (در مورد قرآن کل سوره) و غیره نیز موصوف به بلاغت شده و مورد تحلیل بلاغی قرار می‌گیرند؛ درحالی‌که در تعریف نخست، حداکثر دو جمله (در مساله فصل و وصل) مورد تحلیل بلاغی قرار می‌گرفتند و نه بیش از آن (همان). بنابراین هنگامی که ادیبی به تبیین معنای واژه‌ای پرداخته و در صدد کشف دلالت اختصاصی آن، و تمایزش با کلمات مشابه برمی‌آید، مطابق تعریف دوم تحلیلی بلاغی انجام داده است؛ ولی مطابق تعریف نخست، عملیات تحلیل بلاغی بر آن صدق نمی‌کند. این مقاله بر محور تعریف نخست بلاغت که به‌طور خاص از زمان سکاکی تاکنون در حوزه علوم اسلامی مورد توجه بوده است، دنبال می‌شود.

---

۱. الایضاح فی علوم البلاغة: ص ۲۱.

۲. همان: ص ۱۳؛ المطول: ص ۱۵.

۳. مناهج التجدید: ص ۲٦۸؛ «نو اندیشی در بلاغت»: ص ٥ .

### ۱-۳- تفسیر بلاغی

قرآن از منظرهای مختلفی قابل واکاوی است. تحلیل آیات الهی را باتکیه‌بر معناشناسی ساختاری، کاوش در اسلوب‌های بیانی تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه و سعی در برداشت صحیح از آن‌ها و توجه به آرایه‌های بدیعی در فهم بهتر متن، تفسیر بلاغی قرآن می‌نامیم. به‌تعبیردیگر، در این نوع تفسیر به کشف مقاصد الهی از متن قرآن، باتکیه‌بر آموزه‌های علوم سه‌گانه بلاغت و زیبایی‌های هنری بیانات قرآنی پرداخته می‌شود.

### ۱-٤- معصومان

چهارده معصوم، عنوانی است برای پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و دخترشان حضرت فاطمه زهرا علیهاالسلام و امامان دوازده‌گانه شیعه که به اعتقاد شیعیان از هرگونه گناه و خطا معصوم هستند. اعتقاد به عصمت ایشان از ادله عقلی و نقلی چون آیه تطهیر و آیه اولو الامر و احادیثی همچون حدیث ثقلین ناشی است.

ظاهراً عنوان چهارده معصوم در منابع ذکر نشده است؛ ولی در برخی روایات به چهارده معصوم اشاره شده است. از جمله در روایاتی درباره آیه «كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ»[1] نقل شده است که شجره رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نسبش در بنی‌هاشم ثابت است. شاخه اصلی آن امام علی علیه‌السلام، عنصر و بنیاد آن حضرت فاطمه علیهاالسلام و شاخه‌ها و ثمره‌های آن امامان هستند.[2]

## ۲- رویکرد ادبی معصومان در تفسیر قرآن

تلاش معصومان در پاسداشت قرآن و حراست از تحریف لفظی و معنوی آن، از تبیین و توضیح لفظی واژگان و جملات آغاز و به کشف بطن آیات ادامه پیدا کرده است. کوشش ادبی آن‌ها در گونه‌های زیر قابل شناسایی است:

---

۱. ابراهیم: ۲٤.

۲. شواهد التنزیل: ج۱ ص ٤۰٦.

### ۲-۱- رویکرد لغوی

در نگاشته‌هایی که با عنوان روش‌شناسی تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام، چه در قالب مقاله و چه در قالب پایان‌نامه منتشر شده، تلاش‌هایی در موضوع معناشناسی واژه‌های قرآن در ضمن روایات تفسیری صورت گرفته است. بیان معنای مقصود از واژه در قرآن، بیان مقصود نبودن معنای ظاهر معنا، تعیین یکی از چند معنای لفظ، توسعه در معنای واژه، بیان لوازم معنا و بیان مصداق معنا شش نقشی است که برای احادیث اهل بیت علیهم‌السلام در معناشناسی قرآن کریم بیان نموده‌اند.[۱]

برای نقش نخست می‌توان به ترجمان صحیح معصوم از واژه «أمیّ» مثال زد. این واژه در دو آیه از قرآن وصف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرار گرفته است.[۲] در معنای مقصود از این واژه سه احتمال وجود دارد: نخست کسی که نمی‌خواند و نمی‌نویسد؛ دوم کسی که مقصود و مقصد مردم است و سوم کسی که اهل مکه است.[۳] در قرن دوم معنای نخست معنای ارتکازی در ذهن مردم بود. از امام باقر علیه‌السلام درباره «امیّ» بودن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سوال شد. حضرت بر خلاف پنداره مردم واژه «امّ» را با تکیه بر آیه «لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى وَ مَنْ حَوْلَها» به شهر مکه تفسیر نمودند.[۴] باید توجه داشت که جواب حضرت علیه‌السلام در نادرست خواندن معنای مشهور نزد مردم منافاتی با آیه «وَ ما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ»[۵] ندارد. امی بودن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در ذهن مردم به معنای عدم توانایی در خواندن و نوشتن بوده است که حضرت باقر علیه‌السلام با ترجمان صحیح این وصف پنداره آن‌ها را سامان می‌دهد؛ ولی آیه اخیر، عادت حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در نخواندن و ننوشتن را بیان می‌کند.

### ۲-۲- رویکرد املائی

درست‌نویسی و درست‌خوانی یکی از اصل‌های مهم نویسندگی، گویندگی و

---

۱. «نو اندیشی در بلاغت»: ص ۲۶.

۲. اعراف: ۱۵۷ و ۱۵۸.

۳. البحر المحیط فی التفسیر: ج۵ ص ۱۹۴.

۴. علل الشرایع: ج۱ ص ۱۲۵.

۵. عنکبوت: ۴۸.

سخنوری است. رعایت این اصل در گفتار و نوشتار، زمینه‌ساز ارتباط بهتر و موثر میان فرستنده و گیرنده پیام می‌شود. همچنین نگارش صحیح حروف و واژگان عامل موثری در نقل و انتقال درست میراث مکتوب به آیندگان است. شیوه نادرست نگارش یک واژه، زمینه تصحیف و تحریف را فراهم می‌کند. معصومان نیز از این مهم غفلت نورزیده و همواره یاران خود را به درست‌نویسی تشویق می‌نمودند. به گزارش سیف بن هارون، امام صادق علیه‌السلام در طرز صحیح نگارش «بسم الله» فرمودند: «بسم الله الرحمن الرحیم را به بهترین شیوه نوشتاری بنویس و حرف باء را نکش تا اینکه سین را بلند کنی».[1]

فیض کاشانی در توضیح روایت، می‌نویسد که مراد از کشش «باء» چسباندن آن به «میم» و نازک کردن «سین» و بدون دندانه نگاشتن آن است؛[2] شیوه‌ای که در خط نستعلیق وجود دارد. علامه مجلسی به نقل از فاضل استرآبادی این روش نگارشی «بسم» بدون دندانه را ویژه خط کوفی می‌داند.[3] بنابراین مراد از بلند کردن «سین» نوشتن آن به همراه دندانه است.

### ۲-۳- رویکرد صرفی

صرف یا تصریف دانشی است که به وارسی ساختمان واژه و فرایند ساخت آن از پی‌ریزی ماده در قالب‌ها و اجرای دستورهای اعلال، ادغام وغیره می‌پردازد.[4] ریشه‌یابی واژگان، معانی اختصاصی هریک از ابواب ثلاثی مزید، جایگزینی وزن‌ها در معنا، معانی اسم‌های مشتق همچون صفت مشبه، مصدر مرّة و اسم منسوب از جمله مسائلی است که در دانش صرف کاوش شده و برای ورود معصومان در هریک از مباحث پیش‌گفته نمونه‌هایی در روایات تفسیری وجود دارد. برای کوتاهی سخن به ذکر یک نمونه بسنده خواهیم کرد.

واژه «امیر» در ترکیب «امیرالمؤمنین» در پندار بیشتر دانشمندان پیشین و امروزی صفت

---

۱. الکافی: ج۲ ص ٦٧٢.

۲. الوافی: ج۵ ص ۷۰۹.

۳ . مرآة العقول: ج۱۲ ص ۵۸۰.

٤ . ایجاز التعریف فی علم التصریف: ص ۳.

مشبه از فعل «أمر یأمر» به معنای دستوردهنده است؛ ولی با مراجعه به روایت امام رضا علیه‌السلام این واژه معنای صحیح خود را به‌دست می‌آورد. از حضرت درباره علت نامیده شدن حضرت علی علیه‌السلام به «امیرالمؤمنین» سوال شد. حضرت با اشاره به مبدأ اشتقاق آن و با استناد به آیه «وَ نَمِیرُ أَهْلَنا»[1] به ترجمه صحیح این واژه پرداختند. «امیر» بر وزن فعیل از ریشه «مار یَمیر میرة» به معنای غذا دهنده ساخته شده است. حضرت علی علیه‌السلام خزانه علم الهی و درگاه بلند دانش بی‌کران پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و سینه او، محل جمع علوم فراوان است. اوست که مؤمنان را از ذخایر معرفتی خود سیراب می‌کند.[2] بنابراین یکی از پیامدهای ورود معصوم به حیطه ریشه‌شناسی، بازگشت واژگان به معانی درست خود می‌باشد.

## ۲-٤- رویکرد نحوی

دانش نحو که به هنجارهای جمله‌سازی و نقش و اعراب واژگان به هدف ساماندهی در فهم صحیح گزاره‌ها می‌پردازد،[3] همواره مورد توجه معصومان در تفسیر صحیح از آیات الهی بوده است. دقت در اعراب واژگان، تحلیل ادبی بخشی از آیه با تعیین مرجع ضمیر، مشار الیه، معطوف‌علیه، مضاف محذوف، و تبیین معانی برخی حروف از جمله تلاش‌های نحوی اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر ادبی قرآن می‌باشد. برای روشنی بیشتر نمونه‌ای از رویکرد نحوی معصومان در تفسیر آیات را بررسی خواهیم نمود.

یکی از آیات متشابه که فهم آن جز باتکیه‌بر ادله عقلی و مؤیدات نقلی دشوار بوده و ممکن است رهزن عصمت پیامبران علیهم‌السلام باشد، آیه «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّه»[4] است. عده‌ای از مفسران شیعه و اهل سنت با تمسک به ظاهر آیه، اعتقاد به میل حضرت یوسف علیه‌السلام به عمل منافی با عفت اعتقاد داشته و این نوع میل را از روی غریزه و خارج از دایره تکلیف می‌داند.[5] برخی نیز پا را فراتر گذاشته و شروع به مقدمات کار و

---

۱. یوسف: ٦٥.

۲. الکافی: ج۱ ص ٤١٢.

۳. مفتاح العلوم: ص ١٢٥.

٤. یوسف: ٢٤.

۵. التبیان فی تفسیر القرآن: ج٦ ص ١٢١؛ انوار التنزیل و اسرار التاویل: ج۳ ص ١٦٠.

انصراف از ادامه بر اثر دیدن برهان پروردگار را مطرح کرده‌اند.[1] عده‌ای دیگر نیز برای دفاع از پاکی و قداست یوسف علیه‌السلام میل ایشان به زنا را مشروط به ندیدن برهان پروردگار دانسته‌اند.[2] گویا این سوال در عصر معصومان نیز مطرح بوده است. حضرت رضا علیه‌السلام در پاسخ به پرسش مأمون درباره تفسیر آیه با بیان دقیق ادبی و اشاره به مضاف محذوف، بر عصمت عملی، فکری و قلبی حضرت یوسف علیه‌السلام تاکید می‌ورزد. از نگاه حضرت رضا علیه‌السلام وقتی یوسف علیه‌السلام خود را درمانده دید و به‌دلیل محکم بسته شدن تمام درب‌های خروجی راه فراری پیدا نکرد، تصمیم به کشتن زلیخا گرفت؛[3] ولی با دیدن برهان و هدایت پروردگار راه برون‌رفت از مشکل بر او هموار شده و از تصمیم خود منصرف شد. این معنا با عصمت پیامبران که برگرفته از ادله عقلی و نقلی است هم‌خوانی دارد.

## ۳- رویکرد بلاغی معصومان در تفسیر قرآن

### ۱-۳- معناشناسی ساختاری آیات از منظر روایات

طبق تقسیم‌بندی سنتی که در علوم بلاغی وجود دارد، نخستین دانشی که به بررسی وجوه بلاغی یک سخن پرداخته و حالات مختلف ارکان و اجزاء آن را از منظر مطابقت با مقتضای حال مخاطب کاوش می‌کند، دانش معانی است.[4] برای این علم سه مؤلفه بیان وجود دارد؛ نخست: این دانش به بررسی کلام یا گفتمان می‌پردازد، نه به معانی واژه‌ها و جمله‌های خارج از بافت (اعم از بافت زبانی و غیرزبانی) و به همین دلیل با تحلیل گفتمان و منظورشناسی ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. دوم: علم معانی بیشتر به معنای ثانوی گفتمان می‌پردازد، نه به معنای اولیه جملات یا معنای گزاره‌ای آن‌ها و بر این امر توجه دارد که چگونه می‌توان کلام را مؤثرتر بیان کرد. سوم: در علم معانی، مفاهیم «مقتضای حال» و «مقتضای ظاهر» نقش محوری دارند و کلام معمولاً با آن‌ها

---

۱. التفسیر الحدیث: ج٤ ص ۱۷.

۲. ایجاز البیان عن معانی القرآن: ج۱ ص ۳۸.

۳. الامالی: ص ۹۱.

٤. مختصر المعانی: ص ٣٤.

سنجیده می‌شود.[1]

### ۱-۱-۳- آوردن سخن است برخلاف مقتضای ظاهر

یکی از مسائل مطرح در دانش معانی، بحث پیرامون احوال مسندالیه است. این باب، طولانی‌ترین باب از ابواب این دانش به‌شمار می‌آید که مباحثی بسیار لطیف و پربار دارد و دانشمندان بلاغت در زبان فارسی و عربی همواره بدان توجه داشته‌اند. یکی از مباحث مهم باب مسندالیه، «آوردن سخن است برخلاف مقتضای ظاهر» که از مباحث دل انگیز و هنرمندانه و در دست استفاده اهل شعر و ادب است. مواردی که در نگاشته‌های بلاغی برای این مبحث شمرده شده، عبارت است از: آوردن ضمیر به جای اسم ظاهر، آوردن اسم ظاهر به جای ضمیر، التفات، اسلوب حکیم، سخن گفتن از آینده با فرم گذشته، و قلب؛[2] که باید دو نکته را در نظر داشت: نخست اینکه این مباحث، ویژه مسندالیه نبوده و در مسند یا سایر اجزاء قابل بررسی و اجراء است.[3] دوم اینکه اسلوب زبانی خلاف مقتضای ظاهر منحصر به این چند مورد نبوده و با کاوش در زبان عربی قابل افزایش است.

قرآن کریم که درصدد تاثیر هرچه بیشتر بر روان مخاطب خود و انتقال حقایق هستی و مفاهیم شگرف به اوست به طور فراوان از این شیوه گفتاری استفاده کرده است که در روایات تفسیری به برخی از آن‌ها اشاره شده است.

#### ۱-۱-۱-۳- کاربست جمله خبری در معنای انشائی و وجوب

این مبحث به فراخور نیاز فقیهان در مقام استنباط احکام شرعی از منابع دینی در دانش اصول مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در اصلِ کاربست جمله خبری در مقام انشاء - در دو معنای امر و نهی و همچنین در کیفیت این استعمال که آیا حقیقی (بخاطر عدم دخالت انشاء و اخبار در وضع) است و یا مجازی - اختلاف نگرش است که پرداختن به آن، خارج از عهده این مقاله می‌باشد. در این بخش به ذکر نمونه‌ای از کاربست جمله

۱. «علم معانی و نظریه گرایس»: ص۳۰۳.

۲ . الایضاح فی علوم البلاغة: ص ٦٦.

۳. مفتاح العلوم: ص ۲۹۵.

خبری در معنای وجوب از منظر معصومان در روایات تفسیری خواهیم پرداخت. زراره و محمد بن مسلم از امام باقر علیه‌السلام درباره چگونگی و تعداد رکعات نماز مسافر سوال کردند. حضرت در پاسخ، آیه «وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيسَ عَلَيكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ»[1] را تلاوت و وجوب تقصیر در سفر را به وجوب تمام در وطن تشبیه کردند. پرسشگران از استشهاد حضرت علیه‌السلام به آیه شگفت زده شده و خبری بودن عبارت «فَلَيسَ عَلَيكُمْ جُناحٌ» را به حضرت یادآور شدند. حضرت علیه‌السلام در پاسخ برای اثبات استفاده جمله خبری در مقام انشاء به معنای وجوب در قرآن، به آیه «فَمَنْ حَجَّ الْبَيتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيهِ أَنْ يطَّوَّفَ بِهِما»[2] مثال زده و از وجوب قطعی طواف در حج برای اثبات مدعای خود استفاده کردند.[3] بنابراین از نظرگاه معصوم گاهی یک جمله خبری در مقام انشاء در معنای وجوب استفاده می‌شود که این امر بر خلاف مقتضای ظاهر یک واژه است.

### ۲-۱-۱-۳- قرار دادن شک به‌جای یقین

گوینده گاهی مخاطب خود را که فردی مطمئن و دارای اعتقاد به مساله‌ای است را در مقام فرد شك‌دار به آن قرار داده و از فرم مخصوص به شك در گفتار استفاده می‌کند. هدف او از این کار هم می‌تواند به خود مخاطب به قصد تضعیف یقین او باز گردد و هم می‌تواند به شنوندگانی که روی اصلی سخن با آن‌ها است، بازگشت کند.[4] این پدیده زبانی که در قرآن نیز استفاده شده، از نظرگاه معصومان پنهان نبوده است. حضرت رضا علیه‌السلام علت بیان شک احتمالی برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در آیه «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنا إِلَيكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يقْرَؤُنَ الْكِتابَ مِنْ قَبْلِك»[5] را همراهی با مخاطب اصلی سخن، یعنی تردیدکنندگان به قرآن و ترغیب آن‌ها به پژوهش درباره درستی آیات دانسته‌اند.[6]

---

۱. نساء: ۱۰۱.

۲. بقره: ۱۸۵.

۳. من لا یحضره الفقیه: ج۱ ص ۴۳۳.

٤. مختصر المعانی: ص ۳۵.

٥. یونس: ۹٤.

٦. علل الشرایع: ج۱ ص ۱۳۰.

### ۳-۱-۱-۳- سخن گفتن از آینده با فرم گذشته و حال

یکی دیگر از مواردی که سخن برخلاف مقتضای ظاهرِ حال آورده می‌شود، سخن‌گفتن از آینده با فرم گذشته و حال است تا هشداری بر آیندهِ ناگزیر بودنی و پدیدارشدنی آن باشد.[۱] در روز قیامت خداوند متعال از حضرت عیسی علیه‌السلام درباره علت گرایش مسیحیان به تثلیث سوال می‌کند: «أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ».[۲] این واقعه در قرآن با فرم گذشته (وَ إِذْ قالَ اللهُ یا عیسَی) بیان شده است. امام باقر علیه‌السلام علت استفاده از هیئت ماضی را وقوع حتمی آن دانسته و یک قاعده کلی درباره زبان قرآن ارائه می‌دهند؛ اینکه هرگاه خداوند از پدیداری واقعه‌ای آگاه باشد، آن را با فرم گذشته بیان می‌کند.[۳]

### ۳-٤-۱-۱- تکرار به هدف همسان سازی پاسخ با درخواست

تکرار در گفتار نمونه دیگری از سخن مخالف با مقتضای ظاهر است. در نگاشته‌های بلاغی پیرامون پدیده تکرار، سخن به میان آمده است.[٤] تکرار غیر از تاکید لفظی است. تکرار یعنی یک محتوا با دو یا چند قالب و فرم متفاوت یا یکسان به غرضی غیر از تقریر بیان شود. چنان که در سوره کافرون مشاهده می‌شود، ایمان و کفر و عدم گرایش اهل هرکدام به سوی دیگری در قالب و فرم جدید تکرار شده است. بنابراین به لحاظ ساختارشناسی زیر مجموعه تاکید لفظی قرار نمی‌گیرد. در کتب تفسیری انگیزه‌های متفاوتی برای این شیوه گفتاری در سوره کافرون بیان شده است. برخی گویند این تکرار به غرض تاکید بر عدم پیروی حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با منش و روش کفار و قطع طمع آن‌ها است؛[٥] ولی در نگاه معصوم، هدف از تکرار، عدم پیروی ایمان و کفر در سوره کافرون، همسان‌سازی پاسخ پیامبر، با پیشنهاد کفار قریش است. بنابر گزارش ابن ابی عمیر، ابو جعفر احول از حضرت صادق علیه‌السلام درباره این سوره و علت تکرار سوال کرد. حضرت علیه‌السلام



۱. الایضاح فی علوم البلاغة: ص ۷۱.

۲. مائده: ۱۱٦.

۳. تفسیر العیاشی: ج۱ ص ۳۵۱.

٤. العمدة فی صناعة الشعر و نقده: ج۲ ص ۷۰٤.

٥. البحرالمحیط فی التفسیر: ج۱۰ ص ٥٥۹.

در پاسخ فرمودند: قریش به پیامبر صلی الله علیه و آله پیشنهاد دادند که یک سال ما خدای تو را می‌پرستیم و یک سال تو خدایان ما را بپرست و سال دیگر ما خدای تو را می‌پرستیم، سپس تو خدای ما را می‌پرستی. خدا در جواب این پیشنهاد همانند خودشان عمل کرده و عدم گرایش هریک به دیگری را به همان ترتیب پاسخ داده است.[1] این شیوه از تحلیل بلاغی آیه در خور توجه بوده و نشان از ارتباط عمیق بلاغت سخن با روان آدمی دارد؛ همان چیزی که آقای امین خولی در کتاب مناهج التجدید به «البلاغة و علم النفس» تعبیر می‌کند. هدف کفار قریش از تکرار سخن خود، ایجاد انگیزه و اثر گذاری در روان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است. زمانی که یک درخواست نزد مخاطب تکرار شود، اهمیت آن به وی منتقل شده و راه نفوذ به درون و زمینه پذیرش آن هموار می‌شود.

### ۲-۱-۳- کاربست استفهام در معنای انکار و توبیخ

این مبحث گرچه در حیطه استعمال مجازی است، ولی در نگاشته‌های بلاغی در دانش معانی تحت عنوان «القول فی الانشاء» بحث می‌شود.[2] در زبان عربی و نیز دیگر زبان‌ها گاهی از فرم پرسش به صورت مجازی در معانی انکار ابطالی، انکار توبیخی، تقریر، تعجب، تمسخر، امر و... استفاده می‌شود[3] این نوع کاربست زبانی در نگاه قرآنی معصومان نیز جلوه دارد. بنابر گزارش محمد بن جهم، مامون در مجلسی از حضرت رضا علیه السلام درباره ناهمخوانی عصمت پیامبران با برخی آیات همچون آیه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَیهِ اللَّیلُ رَأَی کَوْکَباً قالَ هذا رَبِّی»[4] سوال کرد. حضرت علیه السلام در پاسخ از جنبه ادبی آیه استفاده کرده و عبارت «هذا ربّی» را بر خلاف پندار مامون، پرسش به غرض انکار تحلیل کردند.[5] همچنین بنابر گزارش ابو بصیر، حضرت صادق علیه السلام در تفسیر آیه «وَ إِذا تُتْلی عَلَیهِمْ آیاتُنا





---

۱. تفسیر قمی: ج۲ ص ٤٤٦.

۲ . الایضاح فی علوم البلاغة: ص ١١٤.

۳ . مغنی اللبیب: ص ۱۸۱.

٤ . انعام: ٧٦.

٥ . التوحید: ص ٧٤.

بَیناتٍ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لِلَّذینَ آمَنُوا أَی الْفَریقَینِ خَیرٌ مَقاماً وَ أَحْسَنُ نَدِیا»،[1] غرض از جمله سوالی اخیر را سرزنش و توبیخ اهل کفر به اهل ایمان دانسته‌اند.[2]

### ۱-۳-۳- معنای ثانوی بدل

منظور از معنای ثانوی، غرض بلاغی است که برای پدیدهای زبانی مثل توابع و یا حالت‌های عارض برآن‌ها مانند تقدیم، تاخیر و... وجود داشته و در نگاشته‌های بلاغی از آن یاد شده است. یکی از اغراض بلاغی تابع بدل، تقریر و تأکید است.[3] زمخشری در تفسیر آیه «صِراطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیهِمْ»[4] مقصود از بدل (صراط) را تاکید به دلیل تکرارگویی در آن دانسته است.[5] گویا ایشان در تفسیر آیه از حضرت رضا علیه‌السلام الگوبرداری نموده است. ایشان علیه‌السلام در تفسیر همین آیه می‌فرماید: «تَوْکِیدٌ فِی السُّؤَالِ وَ الرَّغْبَةِ وَ ذِکْرٌ لِمَا قَدْ تَقَدَّمَ مِنْ نِعَمِهِ عَلَى أَوْلِیائِهِ وَ رَغْبَةٌ فِی مِثْلِ تِلْکَ النِّعَم...»، اصرار و تاکید بر درخواست و شوق است. همچنین یادآوری نعمت پیشینیان و اظهار میل به رسیدن به مانند آن است.[6]

### ۲-۳- اسلوب‌های بیانی در قرآن از منظر روایات

معنا، موجودی حقیقی در جهان خارج است که برای سخن گفتن از آن ابتدا در ذهن صورت‌سازی شده و بعد از پردازش آن صورت‌ها، با در کنار هم قرار گرفتن واژگان و ترکیب خاص بین آن‌ها به مخاطب ارائه می‌شود. درجه آشکاری این صورت‌ها و ترکیب‌های مختلف با یکدیگر متفاوت است که گوینده بر حسب مقتضای حال مخاطب یکی از آن‌ها را انتخاب می‌کند و با گفتار نیک خود در جان مخاطب نفوذ کرده و با بیان شگفت او را مسحور می‌سازد. تشبیه، مجاز مرسل، استعاره و کنایه چهار روش در کنار روش ساده برای انتقال یک معنا به مخاطب است که دانش بیان عهده‌دار شناخت



۱. مریم: ۷۳.
۲. الکافی: ج۱ ص ۴۳۱.
۳ . المطول: ص ۱۰۰.
۴. حمد: ۶.
۵. الکشاف: ج۱ ص ۱۶.
۶. من لا یحضره الفقیه: ج۱ ص ۳۱۰.

آن‌ها می‌باشد. این اسلوب‌های بیانی که به‌طور گسترده در قرآن مورد کاربست قرار گرفته است از چشم مفسران از جمله معصومان ﷺ پنهان نبوده است. ما در این بخش از گفتار به توجه معصومان به سه روش اخیر به هنگام تفسیر برخی آیات می‌پردازیم.

### ۱-۲-۳- مجاز مرسل

مجاز از بهترین ابزارهای بیانی است که طبیعت آدمی برای روشن‌سازی معنا بدان راه می‌یابد. مجاز مرسل نوعی کاربست زبانی واژه در معنای غیر وضعی خود با پشتوانه ارتباطی مختلف همچون علاقه جزء و کل، سبب و مسبب، لازم و ملزوم وغیره است.[۱] علاقه تقابل از دیگر راه‌های ارتباطی بین معنای وضعی و معنای استعمالی است که درستی کاربست واژه در معنای دوم را تضمین می‌کند. اگرچه این علاقه در بین آنچه در نگاشته‌های بلاغی یاد شده وجود ندارد، ولی به فرمایش محققین از جمله آخوند خراسانی این علاقه‌ها توقیفی نبوده و یافتن علاقه جدید با ملاک مطابقت با طبع سلیم قابل پذیرش است.[۲] از نظرگاه معصوم، کاربست واژه خدعه برای خداوند متعال در آیه «إِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللهَ وَ هُوَ خادِعُهُم»[۳] مجاز مرسل با علاقه تقابل است. از حضرت رضا ﷺ درباره آیه و علت انتساب خدعه به خدای باری تعالی سوال شد. حضرت در پاسخ از نقد زبانی بهره جسته و نظر پرسشگر را به مجاز به‌کار رفته در آیه جلب کرده و فرمودند: «خداوند نه مسخره می‌کند و نه مکر و حیله دارد؛ ولی جزای تمسخر و مکر کفار و منافقین را همان‌گونه می‌دهد».[٤]

### ۲-۲-۳- استعاره

استعاره یک شگرد سخنوری و به معنای کاربست یک واژه به جای دیگری برپایه تشبیه است. سکاکی استعاره را نوعی مجاز می‌داند که پیوستگی میان معنای اصلی و غیر اصلی در آن از جهت مشابهت است؛ بنابراین استعاره گونه‌ای از مجاز لغوی بر پایه

---

۱. مفتاح العلوم: ص ٤٧٣.

۲. كفاية الاصول: ص ۱۳.

۳ . نساء: ۱٤۲.

٤ . الامالی: ج۱ ص ۱۲٦.

تشبیه است که در آن یکی از دو طرف حذف شده است. استعاره یکی از زیباترین و شیواترین شیوه‌های بیانی در قرآن کریم است. این کتاب پر رمز و راز بسیاری از حقایق پوشیده خود را در پیکره این شگرد بیان نموده است. بیشتر دانشمندان وجود استعاره در قرآن را باور دارند؛ با این استدلال که قرآن در اوج فصاحت و بلاغت است، و این شگرد، سبکی گفتاری در بیان معنای مقصود بوده که از بالاترین پایه‌های فصاحت و بلاغت و برتر از کنایه و تشبیه است. بهره معصومان از سبک بیانی استعاره در تفسیر آیه‌ها در خور توجه است. از حضرت رضا علیه‌السلام درباره آیه «وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ»[1] و علت انتساب ترک به خداوند متعال سؤال شد. حضرت در جواب، توجه پرسشگر را به کاربست استعاره در آیه جلب کرده و ترک را به معنای مجازی پرهیز از لطف و کمک و به حال خود رها کردن به دلیل شدت کفر و لجاجت در بازنگشتن از گمراهی تفسیر نموده‌اند.[2]

همچنین از حضرت صادق علیه‌السلام درباره آیه «إِنِّي سَقِيمٌ»[3] سوال شد. حضرت در جواب فرمودند: «قَالَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ سَقِيماً وَ مَا كَذَبَ إِنَّمَا عَنَى سَقِيماً فِي دِينِهِ مُرْتَاداً»، ابراهیم نه بیمار بود و نه دروغ گفت، بلکه بیماری او در دینش، و در طلب دینش بود.[4] مقصود این است که بیماری و بی‌حالی حضرت ابراهیم بیماری جسمی نبود، بلکه ابراهیم علیه‌السلام برای حضور در مراسمات قوم دچار نوعی بی‌حالی و بی‌انگیزگی نشأت گرفته از دغدغه‌های دینی و جست‌وجوگری دین حق بود، اما با این تفسیر مخاطب را به معنای استعاره‌ای «سقیم» که نوعی بیماری روحی است، توجه می‌دهد و بر خلاف سایر مفسران ابراهیم را از هرگونه دروغ یا توریه‌ای مبرا می‌دارد.

### ۳-۲-۳- کنایه

یکی دیگر از الگوهای ادبی و پیمانه‌های زیبایی سخن، «کنایه» است که قرآن در نمونه‌های گوناگون و به انگیزه‌های مختلف، از تعبیرهای کنایی بهره برده است. بیان

---

۱. بقره: ۱۷

۲. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام: ج۱ ص ۱۲۳

۳. صافات: ۸۹

۴. معانی الاخبار ص ۲۱۰

روشن برخی از خواست‌ها خوشایند نیست، ولی همان را می‌توان با الگویی مؤثر و رسا بیان نمود. کنایه به معنای پوشیده سخن گفتن دربارهٔ رویدادی بیرونی است. گاه واژه در سخن، مقصودی آشکار و نزدیک دارد و مقصودی پنهان. در کنایه مقصودِ گوینده همان معنای دور است. کنایه از سخن آشکار، بلیغ‌تر است؛ چراکه کنایه همانند ادعای همراه با دلیل است.[1] بهره از کنایه در سخنان، انگیزه‌های گوناگون دارد که از زمره آن‌ها می‌توان به رعایت ادب و احترام، تصویرگری، استدلال، تزیین و جذاب کردن سخن و یا حفظ شرم و پاکدامنی در سخن و پرهیز از بی‌پروا سخن‌گری در برخی مسائل اشاره کرد. قرآن به همه الگوهای زیباکننده سخن، توجه نموده و مانند دیگر سخنوران از این شگردهای ادبی بهره گرفته است. در روایات تفسیری توجه معصومان به این پدیده زبانی نیز قابل رهگیری است.

در مساله بطلان وضو به سبب لمس زن، اختلاف چشم‌گیری در بین امامیه و مذاهب چهارگانه اهل سنت وجود دارد. نزد امامیه لمس تنها و بدون خروج آب منی، وضو را باطل نمی‌کند؛ ولی نزد شافعی (د ٢٠٤ ق) لمس زن نامحرم -با هر اندام بدن، هرچند بدون شهوت و از روی فراموشی- و نزد اوزاعی (د ١٥٧ ق) تنها لمس با دست و نزد مالک (د ١٧٩ ق) تنها لمس با شهوت مبطل وضو است. شیخ طوسی (د ٤٦٠ ق) بعد از گزارش نگرش‌های پیش‌گفته، به پشتیبانی از مذهب امامیه پرداخته و لمس در آیه «لامَسْتُمُ النِّساءَ»[2] را کنایه از همبستری می‌داند و برای اثبات ادعای خود به روایت امام باقر علیه‌السلام استناد می‌کند.[3] از ایشان علیه‌السلام پرسش شد: نظر شما درباره مردی که وضو گرفته و از کنیز خود خواسته است تا دست او را بگیرد و او را به مسجد برساند، چیست؟ زیرا برخی از مردمان گمان می‌کنند در اینجا لمس پدید آمده و در قرآن از مبطلات طهارت بیان شده است. امام علیه‌السلام فرمودند: نه، به خدا سوگند چنین نیست و من خود گاهی چنین می‌کنم



---

١. مفتاح العلوم ص ٣٩٧

٢. نساء: ٤٣.

٣. تهذیب الاحکام: ج١ ص ١١١.

و منظور از «لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ»، آمیزش با زنان است.[1] ناتوانی فرد در شناسایی کنایه و مجازی بودن سخن و روی‌آوری به معنای حقیقی، به دوری از مقصود واقعی خداوند انجامیده است. بنابراین گرچه روایت امام باقر علیه‌السلام نزد سایر مذاهب حجیت ندارد؛ ولی درستی آن با توجه به صنعت «کنایه» قابل راستی آزمایی است. گزارش پیش‌گفته توجه معصوم به پدیده زبانی کنایه به هنگام تفسیر آیه و بهره فقهی از آن را به نمایش گذاشته است.

همچنین تفسیر امام صادق علیه‌السلام درباره «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» که فرمودند: «این آیه به این معناست: دو ترس خود را کنار بگذار؛ یکی ترس از آوارگی، گرسنگی و تشنگی خانواده و دیگری ترس از فرعون».[2] بیان معنای باطنی آیه با استفاده از پدیده زبانی کنایه است، که البته با معنای ظاهری آیه شریفه که در روایت دیگری از آن حضرت علیه‌السلام مورد اشاره قرار گرفته و «نعلین» به کفش تفسیر شده قابل جمع می‌باشد.

یکی از انواع کنایه «تعریض» است که در حدیث معروف حضرت رضا علیه‌السلام و ارائه قاعده کلی در تفسیر آیاتِ توبیخی به پیامبران به آن اشاره شده است. مأمون در مجلسی از ایشان علیه‌السلام درباره تفسیر آیه «عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ»[3] و علت توبیخ پیامبر سوال کرد. حضرت در پاسخ به قاعده کلی تفسیری درباره آن و آیات مشابه اشاره داشته و از یک ضرب‌المثل شناخته‌شده در نزد عرب به نام «إياك أعنى و إسمعى يا جارة»[4] استفاده کردند. این ضرب المثل در نزد دانشمندان علم بیان کنایه از نوع تعریض است.[5] طبق این روایت، همه آیات عتاب به پیامبران صلی‌الله‌علیه‌وآله از باب «ایاک اعنی» نازل شده؛ یعنی مخاطب واقعی آیات، فرد یا گروهی غیر از حضرت ایشان است.[6] برای مطالعه بیشتر پیرامون این ضرب المثل به مقاله «تحلیلی درباره عفو الهی از پیامبر بر محور آیه ٤٣ سوره توبه» نوشته دکتر سیدمحمود طیب حسینی مراجعه کنید.



۱. همان: ج۱ ص ۲۲.
۲. علل الشرایع: ج۱ ص ٦٦.
۳. توبه: ٤۳.
٤. جمهرة الامثال: ج۱ ص ۲۹.
۵. العقد الفرید: ج۳ ص ۲۲.
٦. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام: ج۱ ص ۲۰۲.

## ۳-۳- زیبایی‌شناسی آیات از منظر روایات

### ۱-۳-۳- محَسِّنه معنوی توریه

یکی از فنون ادبی در زیباسازی معنایی سخن، «توریه» است که با نام‌های دیگر «ایهام»، «تخیل»، «توجیه» و «مغالطه» نیز شناخته می‌شود.[۱] در توریه یک واژه دو یا چند معنای دور و نزدیک (حقیقی، مجازی و یا تلفیقی) دارد که گوینده با تکیه بر قراین درونی یا برونی متن معنای دور با دلالت مخفی را قصد می‌کند و مخاطب در صورت عدم توجه به آن قراین ممکن است معنای نزدیک با دلالت ظاهری را فهم کند.[۲] توریه بر دو نوع است: مجرده و مرشحه. در نوع اول برخلاف دومی، واژه‌ای مناسب با معنای نزدیک آورده نمی‌شود. مانند آیه شریفه: «الرَّحمنُ علی العَرشِ استوی»[۳] معنای نزدیک «استوی» استقرار و معنای دور آن استیلاء و برتری است؛ ولی واژه مناسب با معنای نزدیک در آیه یافت نمی‌شود. حافظ گوید: «بازآی که باز آید عمر شدهٔ حافظ/هر چند که ناید باز تیری که بشد از شست». معنای قریب «عمر» زندگانی و معنای بعید آن یاری است که برای شاعر همچون زندگانی ارزنده است[٤] این فن ادبی از چشم زبان‌شناسان معصوم دور نبوده و در تفسیر برخی آیات رد پای آن بدون بردن نام دیده می‌شود. از حضرت صادق علیه‌السلام درباره تفسیر آیه «أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ»[٥] و علت تهمت حضرت یوسف علیه‌السلام به برادرانش پرسش شد. حضرت در پاسخ بدون اشاره به نام توریه، بهره یوسف علیه‌السلام از این فن را گوشزد کرده و منظور ایشان از این عبارت را دزدیده شدن خود از دست پدرش توسط برادران تبیین نمودند.[٦] به عبارت دیگر این گزاره دو معنای نزدیک و دور دارد. معنای نزدیک آن دزدیدن جام پادشاه و معنای دور آن دزدیدن یوسف از پدر است. حضرت

---

۱. خزانة الادب و غاية الارب: ج۳ ص ۱۸٤؛ المثل السائر: ج۲ ص ۲۰۳.

۲. همان.

۳. طه: ۵.

٤. برابرهای علوم بلاغت در فارسی و عربی: ص ٤۱۷.

۵. یوسف: ۷۰.

٦. علل الشرایع: ج۱ ص ۵۲.

یوسف علیه‌السلام معنای دور را باتکیه‌بر قراین برون‌متنی قصد کردند. این توریه از نوع مجرده است؛ بدین معنا که واژه مناسبی با معنای نزدیک در کنار «سارقون» ذکر نشده است.

## نتیجه‌گیری

قرآن کریم کتاب آسمانی است که به زبان عربی روشن نازل شده و به زیبایی هرچه تمام‌تر حقایق هستی را در قالب واژگان و ساخت‌های فصیح و بلیغ بیان کرده است. معصومان در تفسیر آیات آن با رویکردهای مختلف از جمله رویکرد بلاغی پیشگام بودند. آنان به هنگام تبیین و توضیح گزاره‌های قرآنی و کشف مقصود اصلی خداوند از هنجارها و قواعد زبانی نهفته در سرشت زبان عرب بهره جسته و با تطبیق ضوابط ادبی در گسترش فرهنگ تفسیر ادبی گام نهادند. تلاش آن‌ها در این زمینه منحصر به معناشناسی و کشف مقصود اصلی از واژگان نبوده؛ بلکه در عرصه‌های مختلف درختواره دانشی زبان همچون درست‌نویسی، دقت در اعراب واژگان، تحلیل صحیح ادبی بخشی از آیه با تعیین مرجع ضمیر، مشارالیه، معطوف‌علیه، مضاف محذوف، و تبیین معانی برخی حروف جریان داشته است. رویکرد بلاغی و گسترش فرهنگ خوانش بلاغی آیات از دیگر تلاش‌های معصومان در پایه‌ریزی مکتب صحیح تفسیری بوده است. معناشناسی ساختاری گزاره‌های قرآنی و روشن‌سازی لایه‌ها و سایه‌های درونی باتکیه‌بر اغراض بلاغی ساخت‌ها و اجزای درونی آن، نشانه توجه آنان به دانش معانی در تفسیر قرآن است. همچنین اهتمام به فنون مجاز، استعاره و کنایه و زیبایی‌شناسی آیات با سنجه محسّنات بدیعی در پاسخ به پرسش‌های قرآنی اصحاب، گستره چیدمان مولفه‌های تفسیری از جمله آموزه‌های دانش بیان و بدیع برای تبیین و توضیح مقصود واقعی از آیات الهی نزد معصومان را روشن می‌سازد. آنچه که در این مقاله از آموزه‌های بلاغی معصومان در تفسیر قرآن بیان شد، تنها بخش کوچکی از نظام فکری آنان بوده و این خوانش فقط براساس نظام آموزشی موجود در دانش بلاغت انجام شده است. با بازخوانی بیشتر میراث مکتوب شیعه و باتکیه‌بر مکاتب جدید بلاغی که به نوعی بازسازی متفاوت از هنجارهای بلاغت نهفته در فطرت زبانی عرب فصیح می‌باشد، می‌توان به نوع آوری‌هایی در زمینه تبیین و توضیح ساختمان فکری معصومان در تفسیر بلاغی قرآن دست یافت.

# کتابنامه


قرآن کریم.

۱. الاختصاص، محمد مفید، قم، المؤتمر العالمی، ۱٤۱۳ق.
۲. الامالی، محمد ابن بابویه، تهران، کتابچی، ۱۳۷٦ ش.
۳. انوار التنزیل و اسرار التاویل، عبدالله بیضاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱٤۱۸ق.
٤. ایجاز البیان عن معانی القرآن، محمد نیشابوری، بیروت، ۱٤۱٥ق.
٥. الایضاح فی علوم البلاغة، محمد خطیب قزوینی، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
٦. ایجاز التعریف فی علم التصریف، محمد بن مالک، بیروت، مؤسسة الریان، بی‌تا.
۷. البحر المحیط فی التفسیر، محمد ابوحیان، بیروت، دار الفکر، ۱٤۲۰ق.
۸. برابرهای علوم بلاغت در فارسی و عربی، سیدحمید طبیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ش.
۹. «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های لغت شناسان و اهل بیت علیهم‌السلام در معناشناسی واژه های قرآن»، سیدمحمود طیب حسینی، پژوهش نامه علوم حدیث تطبیقی، ۱۳۹٦ ش، شماره ۷.
۱۰. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد طوسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۱. التفسیر الحدیث، محمد عزت دروزة، قاهره، دار إحیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۳ق.
۱۲. تفسیر العیاشی، محمد عیاشی، تهران، المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ق.
۱۳. تفسیر قمی، علی قمی، قم، دار الکتاب، ۱٤۰٤ق.
۱٤. تفسیر نور الثقلین، عبد علی العروسی الحویزی، قم، اسماعیلیان، ۱٤۱٥ق.
۱٥. التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری علیه السلام، حسن بن علی، قم، مدرسة الإمام المهدی، ۱٤۰۹ق.
۱٦. التوحید ، محمد ابن بابویه، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۷. تهذیب الاحکام (تحقیق خراسان)، محمد طوسی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱٤۰٤ق.
۱۸. جهرة الامثال، ابوهلال عسکری، بیروت، دار الفکر،۱٤۲۰ق.
۱۹. خزانة الأدب و غایة الارب، تقی الدین ابن حجه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

۲۰. الخلاف، محمد طوسی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱٤۰۷ق .
۲۱. روش تفسیر قرآن، محمود رجبی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. شرح عقود الجمان فی علم المعانی و البیان، جلال‌الدین سیوطی، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۲۳. شواهد التنزیل، حاکم حسکانی، تهران، موسسه چاپ و نشر، ۱٤۱۱ ق.
۲٤. الصحاح، اسماعیل جوهری، بیروت، دار العلم للملايين، ۱۳۷٦ق.
۲٥. العقد الفرید، ابن عبد ربه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱٤۰٤ق.
۲٦. علل الشرایع، محمد ابن بابویه، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸٥ ش.
۲۷. «علم معانی و نظریه گرایس»، اشرف رحمانی؛ کورش طارمی، مجموعه مقالات دانشگاه علامه‌طباطبایی، ۱۳۷۹ش، شماره ۹۷ .
۲۸. العمدة فی صناعة الشعر و نقده، ابن رشیق قیروانی، قاهره، مکتبة الخانجی، ۱٤۲۱ق.
۲۹. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، محمد بن بابویه، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
۳۰. الکافی، محمد کلینی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱٤۰۷ق.
۳۱. كفاية الأصول، محمدکاظم خراسانی، قم، موسسة آل البیت علیهم‌السلام، ۱٤۰۹ق.
۳۲. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، محمود زمخشری، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱٤۰۷ق.
۳۳. المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر، ضیاء الدین ابن اثیر، بیروت، مکتبة العصریة، ۱٤۲۰ق.
۳٤. مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، تهران، مرتضوی، ۱۳۷٥ ق.
۳٥. مختصر المعانی، مسعود تفتازانی، قم، دار الفکر، ۱۳۷٦ش.
۳٦. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمدباقر مجلسی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱٤۰٤ق.
۳۷. المصباح، بدرالدین ابن ناظم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱٤۲۲ق .
۳۸. المطول، مسعود تفتازانی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱٤۲٥ق.
۳۹. معانی الاخبار، محمد ابن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱٤۰۳ق.
٤۰. معجم مقائیس اللغه، احمد ابن فارس، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱٤۰٤ق.

۴۱. مغنی اللبیب، عبدالله ابن هشام، قم، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، بی‌تا.
۴۲. مفتاح العلوم، یوسف سکاکی، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی‌تا .
۴۳. مقباس الهدایه، محمدرضا مامقانی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۵ش
۴۴. من لایحضره الفقیه، محمد ابن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۳ق .
۴۵. مناهج التجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب، امین، خولی، قاهره، دارالمعرفة، ۱۹۶۱ م.
۴۶. المیزان، سیدمحمدحسین طباطبایی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۴۷. «نواندیشی در بلاغت»، سیدمحمود طیب حسینی، مجله آیینه، ۱۳۸۷ش، شماره ۱۰۶.
۴۸. نهج البلاغة (للصبحی الصالح)، محمد رضی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
۴۹. الوافی، محمدمحسن فیض کاشانی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه‌السلام، ۱۴۰۶ق.

# بررسی تطبیقی گزارش تفسیر عرفانی سوره توحید به روایتِ ابن‌بابویه و تفاسیر خراسانی

علی عادل‌زاده[1]

عمیدرضا اکبری[2]

## چکیده

ابن‌بابویه، از راویانی ناشناس، حدیثی طولانی در تفسیر سوره توحید از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که بیش‌تر فرازهای آن در منابع فرق به شخصیت‌های دیگری منسوب شده است. این روایت با ویژگی‌های متنی، ترکیبی و متأخّر از روش‌هایی چون تفسیر حروف، برای تفسیر آیات توحید بهره می‌برد. ارتباط متن با سند آن نیز ضعیف است. وجود شاخصه‌های مکاتب فلسفی و عرفانی و بافت زبانی متأخر و ناهمگون با دیگر روایات نیز نادرستی نسبت دادن کل روایت به امامان را تقویت می‌کند. مشابه همین روایت ابن‌بابویه را ابوعبدالرحمن سلمی، در تفسیر خود با سندِ پرآسیب دیگری به امام صادق علیه السلام و ابن‌عطا نسبت داده است. در کتابی دیگر از صوفیه یعنی علم القلوب نیز بخشی از فرازهای گزارش ابن‌بابویه به جعفر خلدی نسبت داده شده، که ظاهراً سهو است. هم‌چنین بخش کوچکی از آن را ماتریدی از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده، اما سندی نیاورده است. بررسی‌های متنی و سندی، نشان می‌دهد که روایت ابن‌بابویه و سلمی، در یک متن مکتوب ریشه دارد که به سنت فکری خراسان وابسته است، و با روش تفسیری صوفیان متناسب‌تر است.

واژگان کلیدی: سوره توحید، تفسیر روایی، تفسیر عرفانی، ابن‌بابویه، ابوعبدالرحمن سلمی، ماتریدی.

---

۱. نویسنده مسئول، کارشناس علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران: aliadelnajm@gmail.com.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم: akbari.ar۰۹۱۳@gmail.com.

## مقدمه[1]

محدث بنام امامی، ابن‌بابویه شیخ صدوق (۳۸۱ق) در کتاب التوحید به سند خود حدیثی در تفسیر سوره توحید به روایت ابوالبختری از امام صادق علیه‌السلام آورده است[2]. از نکات مهم دربارهٔ این روایت غرابت سند و متن آن است. در این متن طولانی به یک سند، در چند بخش، مطالبی را از زبان امام باقر علیه‌السلام، امام زین العابدین علیه‌السلام، امام حسین علیه‌السلام، امیرالمؤمنین علیه‌السلام، زید بن علی، محمد بن الحنفية و حتی بعضی از عرب نقل می‌کند. بخشی، از آن نیز پاسخ امامان به سؤالات مردم شهرهایی چون بصره و فلسطین است. بیشتر مطالب این روایت ترکیبی منفرد بوده و به سند دیگری از ائمه علیهم‌السلام روایت نشده است.

این روایت با ادبیات ویژه‌ای که دارد، در هیچ منبع امامی متقدم دیگری دیده نمی‌شود، اما به هر حال نکات خاصی را در یکی از کلیدی‌ترین مباحث عقیدتی، یعنی توحید ارائه کرده است، از طرفی نکات نادری نیز در نحوه رویارویی با آیات، و روش تفسیر، مانند تفسیر براساس معانی حروف دارد؛ ازاین‌رو، بعدها مورد توجه برخی از علما نیز واقع شده[3] و برخی نیز به شرح آن پرداخته‌اند[4]. پس بررسی اصالت آن هم از منظر مضامین روایت، و هم از دیدگاه شناخت روند تأثیرپذیری و یا أثرگذاری آن بر روایات دیگر فِرَق اهمیت می‌یابد.

پرسش این پژوهش این است که خاستگاه این روایت ابن‌بابویه کجا و کدام جریان روایی است؟ چه شواهدی در تأیید یا رد اصالت آن می‌توان ارائه کرد؟ میزان انتساب‌های موازی در عبارات آن چقدر است؟ چه توجیهی برای آن وجود دارد؟

## ۱. بررسی سندی و متنی روایت ابن بابویه

باتوجه‌به غرابت سند و متن روایت ابن‌بابویه، و نبود تحقیقی در بررسی آن، ناگزیریم



---

۱. با تشکر از جناب آقای دکتر محمد سوری و آقای سید محمد صادق رضوی که با مطالعه مقاله و ارائه نکاتشان در غنای بیشتر مقاله ما را یاری کردند.

۲. التوحید: ص۸۸.

۳. مجمع البیان: ج۱۰ ص۴۸۶؛ عدة الداعی: ص۲۷۸.

٤. شرح توحید صدوق: ج۲ ص۳۳؛ آداب الصلاة: ص۳۱۴.

برای ریشه‌یابی این روایت علاوه‌بر اسناد، به ساختار، مضامین و الگوهای زبانی روایت نیز بپردازیم.

### ۱-۱. بررسی سند روایت

سندِ روایت تفسیر سوره توحید، با هفت واسطه از ابن‌بابویه، به امام صادق علیه‌السلام منتهی می‌شود که عبارت‌اند از:

۱. ابو محمّد جعفر بن علی بن احمد فقیه قمّی؛

۲. ابو سعید عبدان بن فضل؛

۳. ابو الحسن محمّد بن یعقوب بن محمد بن یوسف بن جعفر بن ابراهیم بن محمد بن علی بن عبد الله بن جعفر بن ابی‌طالب؛

٤. ابوبکر محمد بن احمد بن شجاع فرغانی؛

۵. ابو الحسن محمّد بن حمّاد عنبری / ابومحمد الحسن بن حماد عنبری؛[1]

٦. اسماعیل بن عبد الجلیل برقی؛

۷. ابو البختری وهب بن وهب قرشی.

از این میان، تنها دو واسطه اوّل و نهایی سند، شناخته شده‌اند. ابومحمّد جعفر بن علی بن احمد، از مشایخ ابن‌بابویه بوده و بارها بر او ترضّی نموده است.[2] ابن داود توثیق او را به رجال شیخ طوسی نسبت داده؛[3] هر چند در نسخهٔ موجود رجال شیخ طوسی، توثیقی برای او یافت نمی‌شود[4].[5]

پنج حلقه‌ی بعدی کاملاً ناشناخته‌اند، نه در کتب رجال از آن‌ها یادی شده[6] و نه احادیث دیگری از آن‌ها در دست است. هرچند در این میان، منابع عامه از محدثی به نام أحمد بن محمّد بن أحمد بن شجاع، ابونصر بخاری نام برده‌اند که از نظر طبقه و

۱. معانی الأخبار: ص۶-۷.

۲. التوحید: ص۸۸ ، ۴۱۷، ۴۴۱

۳. رجال ابن داود: ص۸۶

٤. رجال طوسی: ص۴۱۸

۵. برای اطلاع بیشتر درباره جعفر بن علی بن احمد، نک: جامع الاحادیث (مقدمه): ص۹-۴۷.

٦. مستدرکات علم رجال الحدیث: ج۴ ص۳۶۴، ج۷ ص۳۷۵، ج۷ ص۲۰، ج۲ ص۳۷۹، ج۱ ص۶۴۶.

موقعیت جغرافیایی تا حدّی با راوی چهارم تناسب دارد.[1]

ابوالبختری وهب بن وهب قرشی (۲۰۰ق)، قاضی بغداد بود. او به اتّفاق رجالیان شیعه و اهل سنّت، ضعیف و دروغ‌گو است و حکایات بسياري از دروغ‌گویی او نقل کرده‌اند.[2]

سند بخشی از روایت نیز دچار انقطاع است؛ زیرا ابوالبختری بدون ذکر واسطه از زید بن علی روایت کرده است.[3] ابوالبختری در سال ۲۰۰ هجری قمری و در هفتاد و چند سالگی از دنیا رفت؛[4] درحالی‌که زید بن علی در سال ۱۲۱هجری قمری به شهادت رسیده است[5]. بنابراین ابوالبختری در زمان شهادت زید هنوز به دنیا نیامده بوده است.

اینکه به جز حلقه نخستین و پایانی سند، هیچ‌یک از واسطه‌ها مشهور نیستند، پدیده قابل تأملی است. دربارهٔ ناشناخته بودن بخش عمده سند، معمولاً در نگاه نخست دو احتمال مطرح می‌شود: نخست. ساختگی بودن سند؛ دوم. تعلّق داشتن به سنّتی روایی که به علت دوری جغرافیایی یا تفاوت مذهبی و فکری در حاشیه بوده است.

حلقه پایانی سند، به ایلاقی وصف شده است. ایلاق، هم نام شهری است در ده فرسخی شهر شاش و در نزدیکی فرغانه؛ و هم نام شهری کوچک در نزدیکی نیشابور و هم نام یکی از قریه‌های بخارا.[6] بنابر آن چه در سند آمده، عبدان بن الفضل، این روایت را در شهر خجندة از محمد بن یعقوب اخذ کرده است. خُجَنْدَة شهری است در ماوراءالنهر نزدیک به فرغانه که در ساحل سیحون قرار دارد.[7] محمد بن احمد بن شجاع نیز به فرغانی وصف شده است. فرْغَانَة شهری است در ماوراء النهر که در پنجاه فرسخی

۱. تاریخ بغداد: ج۵ ص۱۳۰.

۲. نک: معجم رجال الحدیث: ج۲۰ ص۲۳۲؛ الطبقات الکبری: ج۷ ص۲۴۰؛ تاریخ بغداد: ج۱۳ ص۴۵۷.

۳. التوحید: ص۹۰.

٤. سیر اعلام النبلاء: ج۹ ص۳۷۵.

۵. رجال طوسی: ص۲۰۶.

٦. معجم البلدان: ج۱ ص۲۹۱-۲۹۲.

۷. همان: ج۲ ص۳۴۷.

سمرقند قرار داشته است.[1] امروزه شهرهای ایلاق، خجنده و فرغانه در کشورهای ازبکستان و تاجیکستان و در نزدیکی شهر سمرقند قرار دارند. بنابراین چهار حلقه نخست سند، به خراسان و ماوراءالنهر متعلّق است و بر این اساس می‌توان این حدیث را از میراث حدیثی خراسان بزرگ در نظر گرفت.

## ۲-۱. بررسی ساختار روایت

بررسی ویژگی‌های ساختاری هر روایت می‌تواند به اصالت‌سنجی و ریشه‌یابی آن کمک کند. در این بخش به ویژگی‌های ساختاری روایت تفسیر سوره توحید می‌پردازیم.

الف) طولانی بودن متن

روایت سوره توحید بسیار طولانی و شامل نزدیک به ۱۳۴۷ کلمه است. طولانی بودن متن یک روایت نشان دهنده آن است که به احتمال زیاد، انتقال متن از همان آغاز به صورت مکتوب صورت گرفته است.

ب) ضعیف بودن ارتباط سند با متن

پیوندِ متن روایت با حلقه نخست سند (ابو البختری)، تنها از طریق تعابیر «عن ابی‌عبد الله»، «قال زید»، «و حدثنی الصادق» و «سمعت الصادق» در آغاز بخش‌هایی از روایت برقرار شده است. در متن روایت هیچ‌گونه ارتباط دیگری از قبیل خطاب به راوی، عناصر محیطی از قبیل زمان، مکان و شرایط اخذ حدیث، کیفیت اخذ حدیث، اشاره به افراد یا اشیاء مرتبط با راوی و ... دیده نمی‌شود. این ویژگی می‌تواند بر دو چیز دلالت کند: نخست. متن روایت، ریشه کتبی دارد و نه شفاهی و دوم. احتمال ساختگی بودن سند، منتفی نیست؛ زیرا ارتباط ضعیفی میان سند و متن روایت وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که با حذف سند، نمی‌توان هیچ اشاره و ردّپایی از راوی نخست پیدا کرد.

نکته دیگر اینکه، چنان‌که اقتضای مقام قضاوت ابوالبختری است، روایات او عموماً در مباحث فقه، قضا و تاریخ، حکومتی است. بنابر آمار نرم افزار درایة النور که ۶۷۸ روایت از ابوالبختری در آثار امامیه شناسایی کرده است، از این میان تنها دو موضع از ابوالبختری روایتی در بحث توحید موجود است. نخست. روایت ترکیبی مورد بحث که

---

۱. همان: ج۴ ص۲۵۳.

دارای هفت بار تعلیق سند است و دوم. در سندی ضعیف و عامی از ابوالبختری در توحید ابن بابویه[1] که آن نیز فضای کاملاً متفاوتی دارد و بیشتر به قواعد اخلاقی پرداخته است. در روایاتِ ابوالبختری، نمی‌توان نمونه مشابهی برای این حدیث پیدا کرد. بر این اساس ارتباط سند و متن ضعیف‌تر خواهد شد.

ج) ترکیبی بودن متن

متن روایت، از چند بخش جداگانه تشکیل شده است. در این بخش‌ها سخنانی از امام باقر علیه‌السلام، حکایاتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و عمار یاسر، سخنانی از امام حسین علیه‌السلام، محمد بن حنفیه، امام سجاد علیه‌السلام، زید بن علی، نامه‌ای از امام حسین علیه‌السلام، و مجلسی از امام باقر علیه‌السلام گرد آمده است. حتی گاه سخنانی از گویندگان نامعلوم، با تعابیرِ «قالوا» و «قال غیره» به میان آمده است.

این ویژگی می‌تواند نشان دهندهٔ ترکیبی بودن متن باشد؛ یعنی اگر سندِ روایت را حذف کنیم، آن چه می‌ماند مجموعه‌ای از اقوال مختلف پیرامون یک آیه است که کنار هم گرد آمده است؛ دقیقاً مانند کتب تفسیر.

برای مثال در این روایت، دستِ‌کم، دوازده قول در تفسیر «الصمد» آمده است که در کتب تفسیر، هریک به گوینده‌ای نسبت داده شده است که در جدول زیر مشاهده می‌شود.

| عبارت تفسیری | گوینده در خبر ابوالبختری | گوینده لفظ یا مضمون مشابه در منابع دیگر |
|---|---|---|
| الصَّمَدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ | امام حسین علیه‌السلام | مجاهد، ضحاک، سعید بن جبیر، عکرمة، بریدة، حسن بصری،[2] امام کاظم علیه‌السلام[3] |

۱. التوحید: ص۳۷۵.

۲. جامع البیان: ج۲۴ ص۷۳۱-۷۳۲.

۳. التوحید: ص۹۳؛ معانی الاخبار: ص۶.

| عبارت تفسیری | گوینده در خبر ابوالبختری | گوینده لفظ یا مضمون مشابه در منابع دیگر |
|---|---|---|
| الصَّمَدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُؤْدَدُهُ | امام حسین علیه‌السلام | شقیق بن سلمة،[1] ابن مسعود[2] |
| الصَّمَدُ الَّذِي لَا يَأْكُل وَ لَا يَشْرَبُ | امام حسین علیه‌السلام | شعبی[3] |
| الصَّمَدُ الَّذِي لَا يَنَام | امام حسین علیه‌السلام | یمان، ابومالک[4] |
| الصَّمَدُ الدَّائِمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ | امام حسین علیه‌السلام | حسن بصری[5] |
| الصَّمَدُ الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ الْغَنِيُّ عَنْ غَيْرِهِ | محمد بن حنفیه | ابو هریرة[6] |
| الصَّمَدُ الْمُتَعَالِي عَنِ الْكَوْنِ وَ الْفَسَادِ | نامعلوم (غیره) | ابن عطاء[7] |
| الصَّمَدُ الَّذِي لَا يُوصَفُ بِالتَّغَايُرِ | نامعلوم (غیره) | |
| الصَّمَدُ السَّيِّدُ الْمُطَاعُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ آمِرٌ وَ نَاهٍ | امام باقر علیه‌السلام | عکرمة[8] |
| الصَّمَدُ هُوَ الَّذِي إِذَا أَرَادَ شَيْئاً قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ | امام سجاد علیه‌السلام | حسین بن فضل بجلی[9] |

در خور توجه است که در میان تمامی معانی‌ای که برای صمد در این روایت ذکر شده، برخی معانی رایج در روایات ائمه علیهم‌السلام و اقوال منابع عامه مانند «السید المصمود

---

[1]. جامع البیان: ج۲۴ ص۷۳۲.
۲. السنة لابن أبي عاصم، ج۱ ص۲۹۹.
۳. همان: ج۲۴ ص۷۳۵.
٤. الكشف والبيان: ج۱۰ ص۳۳۵؛ مفاتیح الغیب: ج۲ ص۳۶۳.
۵. مفاتیح الغیب: ج۳۲ ص۳۶۲.
٦. الکشف والبیان: ج۱۰ ص۳۳۵.
۷. تفسیر السلمی: ج۲ ص۴۲۹.
۸. الکشف والبیان: ج۱۰ ص۳۳۵.
۹. مفاتیح الغیب: ج۳۲ ص۳۶۲.

إليه» (سرور مورد رجوع در حوائج) نیامده است.[1]

د) ترتیب متن

متن روایت تقریباً از ترتیب مشخصی پیروی می‌کند که براساس ترتیب آیات و کلمات در سوره توحید است. افزون‌بر این، ترتیب زمانی نیز تقریباً رعایت شده است؛ یعنی سخنانِ امیرالمؤمنین علیه‌السلام، امام حسین علیه‌السلام، محمد بن حنفیه، امام سجاد علیه‌السلام، زید بن علی و امام باقر علیه‌السلام به ترتیب زمانی نقل شده است؛ هر چند گاهی نیز در میان آن‌ها رفت و برگشت دیده می‌شود.

## ۳-۱. بررسی ویژگی‌ها و الگوهای زبانی و مفاهیم

الف) تفسیر حروف هر واژه

در این روایت به تفسیر حروف دو کلمه «هو» و «الصمد» پرداخته شده است. در این تفسیر به کاربرد حروف در آغاز کلمات دیگر توجّه شده است؛ مثلا «ص» با صدق، «م» با ملک و «د» با دوام مرتبط دانسته شده است. همچنین به خواصّ حروف در گفتار و نوشتار توجه شده است؛ مثلاً این که لام در تلفظ الصمد، ظاهر نمی‌شود، ولی در نوشتن آن ظاهر می‌شود؛ نمادِ پنهان بودن الوهیت از حواس انسان، در عین ظهور آن در خلقت تلقّی شده است. این شیوه در آثار صوفیه نمود پررنگی دارد. سلمی، خود در رساله شرح معانی الحروف، به تفسیر عرفانی حروف الفبا پرداخته است.[2] برخی دیگر از بزرگان صوفیه رساله‌هایی در زمینه سرّ الحروف نگاشته‌اند[3] و استفاده فراوان از تفسیر حروفی در آثار صوفیانه نمود دارد.[4] نمونه دیگر، تفسیر عرفانی دیگری منسوب به امام صادق علیه‌السلام است که به خواصّ حروف یا کاربردشان در آغاز کلمات، بسیار پرداخته و در تأویل حروف و کلمات از آن بهره برده است.[5] البته غالیانِ شیعیِ مایل به تصوف نیز



---

1. الكافي: ج۱ صص۱۲۳-۱۲۴؛ Al- Ṣamad and the high God: p۲۱۱-۲۱۲
2. مجموعة آثار السلمی: ج۳ ص۲۲۳-۲۷۳.
3. برای نمونه: رسالتان فی سر الحروف و معانیها، سرتاسر.
4. ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق علیه‌السلام، بخش۳-۳.
5. تفسیر عرفانی قرآن، سرتاسر؛ نمونه: ص۳، ۲۳۷، ۳۶۱، ۵۱۰-۵۱۳، ۵۱۶.

آثاری در این راستا نگاشته بودند.[1]

ب) بافت زبانی متأخّر

به‌طورکلّی، بافت زبانی روایت، شامل گزینش واژگان و نوع کنار هم قرار دادن آن‌ها متأخر به‌نظر می‌رسد که برای تبیین بهتر، یک شاهد را برای نمونه بررسی می‌کنیم. در این روایت یک‌بار تعبیر «المتعالی عن الکون و الفساد» و بار دیگر تعبیرِ «تعالی عن الکون و الزوال» به‌کار رفته است. بنابراین «کَون» در مقابلِ فساد و زوال فرض شده و در عین حال، خداوند هم از کَون و هم از فساد و زوال منزّه دانسته شده است. اما در دیگر روایات معمولاً الکون به معنای وجود به خداوند نسبت داده می‌شود: «سَبَقَ الْأَوْقَاتَ کَوْنُهُ وَ الْعَدَمَ وُجُودُهُ»،[2] «لَا أَمَدَ لِکَوْنِهِ»،[3] «... فَلَیْسَ لِکَوْنِهِ کَیْفٌ وَ لَا لَهُ أَیْنٌ وَ لَا لَهُ حَدٌّ ...».[4]

ظاهراً کون و فساد در این جا اصطلاحی کلامی- فلسفی است. در روایات به نمونه‌ای دیگر برای چنین استفاده‌ای از تعبیر «الکون» دست نیافتیم و گویا اصطلاحی متأخر است. تعبیر الکون و الفساد در فلسفه بسیار شناخته شده است. به‌نظر می‌آید این اصطلاح با ترجمه عربی کتابی از ارسطو با همین عنوان رایج شده است. کتاب الکون و الفساد را حنین بن اسحاق (۲۶۰ق) از یونانی به سریانی درآورده و اسحاق بن حنین (۲۹۸ق) آن را از سریانی به عربی برگردانده است. ابوعثمان دمشقی و ابن بکوس هم آن را ترجمه کرده‌اند. قسطا بن لوقا (۳۰۰ق)، دفتر یکم آن را، گویا با شرح اسکندر بر آن، ترجمه کرده است.[5] حسن بن موسی نوبختی (۳۰۰ تا ۳۱۰ق) نیز اختصار آن را نگاشته است.[6]

در رسائل اخوان الصفاء علم کون و فساد به معرفت ماهیت عناصر اربعه تفسیر شده



---

۱. ام الکتاب ص۴-۷؛ رسالة فی الحروف، سرتاسر؛ تفسیر الحروف، سرتاسر.

۲. الکافی: ج۱ ص۱۳۹.

۳. همان: ج۱ ص۱۳۹.

٤. همان: ج۱ ص۸۹.

۵. فهرست ابن ندیم: ص۳۵۱.

٦. فهرست طوسی: ص۱۲۱.

است.[1] فارابی (۳۳۹ق) در عیون المسائل[2] و ابن سینا (م۴۲۸ق) در اشارات[3] نیز کلام مشابهی دربارهٔ اصول کون و فساد دارد. همین اصطلاح در تفسیر منسوب به ابن‌عطاء (۳۰۹ق)[4] و آثار غزالی (۵۰۵ق)[5]، به معنای عالم مادی متغیر نیز به‌کار رفته است. برخی از لغویان نیز در تبیین این استفاده از «کون» به معانی چون حدوث و تغییر اشاره کرده‌اند.[6]

ج) انگاره‌های فلسفی ناهم‌خوان با دیگر روایات ائمه علیهم‌السلام

در روایت ابن بابویه آمده است: «قَالَ الْبَاقِرُ علیه‌السلام الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ. و الأحد و الواحد بمعنی واحد و هو المتفرد الذی لا نظیر له و التوحید الإقرار بالوحدة و هو الانفراد و الواحد المتباین الذی لا ینبعث من شیء و لا یتحد بشیء و من ثم قالوا إن بناء العدد من الواحد و لیس الواحد من العدد لأن العدد لا یقع علی الواحد بل یقع علی الاثنین ...».[7]

در این جا واحد (=یک) مبنای اعداد شمرده شده و در عین حال خودش از زمره اعداد بیرون شده است. بحث و گفت‌وگو در عدد نبودن واحد، از ارسطو و برخی دیگر از یونانیان نقل شده است.[8] کندی (۲۵۰ق) در بحثی تفصیلی معتقد است، واحد عدد نیست، ولی اصل اعداد است، و اعداد از دو شروع می‌شوند.[9] ابن‌سینا نیز بنابر توصیف عدد به داشتن انفصال تصریح کرده واحد عدد نیست.[10] این انگاره یکی از مفاهیم پرکاربرد صوفیان و در ارتباط با اندیشه وحدت وجود نیز هست. مثلاً ابن‌عربی

---

۱. رسائل إخوان الصّفاء: ج۱ ص۲۷۰.

۲. الفارابی فی حدوده و رسومه: ج۱ ص۸۳.

۳. الاشارات و التنبیهات: ص۷۶.

٤. تفسیر السلمی: ج۲ ص۴۲۹.

۵. مجموعة رسائل الإمام الغزالی: صص۶۳، ۶۴، ۸۴-۸۵.

٦. التوقیف علی مهمات التعاریف: ج۱ ص۲۸۵؛ تاج العروس: ج۱۸ ص۴۸۷.

۷. التوحید: ص۹۰.

۸. تفسیر ما بعد الطبیعة: ج۱ ص۲۶۲.

۹. رسائل الکندی: ص۸۸-۹۲؛ نیز ن.ک: رسائل عامری ص۳۸۰.

۱۰. الشفاء :ص۱۲۳.

می‌نویسد: «إن الواحد لیس بعدد و إن کان العدد منه ینشأ»[1] که گویی تکرار کلام پیشینیانش از فلاسفه و صوفیان است.[2]

دلیل این انگاره به اجمال چنین مطرح شده که هیچ عددی نیست، جز آنکه قبل از آن باید عددی در رتبه پایین‌تر باشد، و همه از یک، تعداد وجود یافته‌اند. و یک از اعداد نیست. زیرا هر عددی که با دیگری ضرب شود، بیش از آن دو را نتیجه می‌دهد؛ جز یک. پس یک عدد نیست.[3] دیگرانی نیز به تقسیم‌ناپذیری یک استناد کرده‌اند[4] که البته هیچ‌یک از این ادلّه از نظر عقلی قانع‌کننده به‌نظر نمی‌رسد.

ظاهر برخی روایات نیز این است که واحد از جمله اعداد است؛ مانند «إِنَّ الْقَوْلَ فِی أَنَّ اللهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا یَجُوزَانِ عَلَى اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ وَجْهَانِ یَثْبُتَانِ فِیهِ فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا یَجُوزَانِ عَلَیْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ یَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا یَجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِیَ لَهُ لَا یَدْخُلُ فِی بَابِ الْأَعْدَادِ أَ مَا تَرَى أَنَّهُ کَفَرَ مَنْ قَالَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ ...»،[5] «وَاحِدٌ لَا بِعَدَد»،[6] «وَاحِدٌ لَا بِتَأْوِیلِ عَدَدٍ»،[7] «وَاحِدٌ لَا مِنْ عَدَد»[8] و...

دیگر اینکه ظاهر روایت مورد بحث این است که وحدت خداوند عددی است؛ چون می‌گوید: «الواحد المتباین الذی لا ینبعث من شیء و لا یتحد بشیء» و سپس می‌گوید: «و من ثم قالوا إن بناء العدد من الواحد و لیس الواحد من العدد لأن العدد لا یقع علی الواحد بل یقع علی الاثنین...».[9] پس چنین می‌نماید که واحد را دربارهٔ خداوند به معنای همان واحدی دانسته است که اصل اعداد است و اگر چنین باشد، نادرست و مخالف روایات دیگر

---

۱. الفتوحات المکیة: ج۱ ص۲۵۳؛ نیز نک: همان: ج۳ ص۲۰۱، ۴۹۴.

۲. نمونه: کشف الأسرار: ج۴ ص۲۲۱.

۳. قاب قوسین: ص۴۷.

٤. رسائل ابن حزم الاندلسی: ص۱۵۳.

۵. التوحید: ص۸۳.

٦. نهج البلاغة: ص۲۶۹.

۷. امالی (مفید): ص۲۵۵.

۸. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام: ج۱ ص۱۲۱.

۹. التوحید: ص۹۰.

است، مگر آن که به‌گونه‌ای تأویل شود.

د) آموختن از خضر در خواب، و الگوی صوفیانه

در گزارش ابوالبختری آمده که امیرالمؤمنین علیه‌السلام، خضر را در خواب دیدند و از او چیزهایی آموختند. گرچه روایت از خضر در منابع امامیه نیز نمونه‌های بسیاری دارد،[1] با این حال الگوی یادگیری از خضر در خواب و آن هم از جانبِ معصوم، در منابع متقدم امامیه جایگاهی ندارد، اما در منابع صوفیه نمونه‌های بسیاری از دیدن خضر در خواب و مکاشفه به‌چشم می‌خورد.[2] خضر در فرهنگ صوفیه جایگاه بسیار ویژه ای دارد و حکایات و کرامات و تعالیم بسیاری به او نسبت می‌دهند.[3] بسیاری از صوفیان مدّعی دیدار خضر و آموختن اذکار و معارف، از او در خواب بودند.[4] شاید به‌همین دلیل، گزارش مورد بحث در برخی از منابع صوفیه نیز دیده می‌شود.[5]

همه این قراین حاکی از تأخر شکل‌گیری متن و سند غریب روایت، تناسب آن با برخی از مکاتب فلسفی و عرفانی و نیز ناهم‌خوانی آن با روایات ائمه علیهم‌السلام است. بنابر این دانسته‌ها، گام بعدی در راستای ریشه‌یابی و اصالت‌سنجیِ روایت، جست‌وجو در منابعِ تفسیری و روایی -به ویژه در میراث خراسان- به منظورِ یافتن متن‌های مشابه است، که در بخش‌های بعد به آن خواهیم پرداخت.

## ۲. مقایسه روایت ابن‌بابویه با تفسیر سلمی

حقائق التفسیر اثر ابوعبدالرحمن محمد بن الحسن سلمی نیشابوری (۳۳۰-۴۱۲ق)، از کهن‌ترین تفاسیر صوفیه است. سلمی، از مشایخ بزرگ صوفیان خراسان بوده و تفسیر او اثری عمیق و ماندگار بر آثار بعدی صوفیه گذاشته است. حقائق التفسیر، مجموعه‌ای از اقوال پراکندهٔ چند تن از مشایخ بزرگ صوفیه در تفسیر آیات قرآن است که سلمی گرد آورده است. این تفسیر از مهم‌ترین تفاسیر اهل تأویل شمرده



---

۱. نمونه: الکافی: ج۱ ص۵۲۵؛ أمالی (صدوق): ص۲۷۴.

۲. اللمع فی التصوف: ص۲۶۲؛ تهذیب الاسرار: ص۳۷۱؛ حلیة الاولیاء: ج۹ ص۱۸۷.

۳. رساله درباره‌ی خضر علیه‌السلام: ۲۸-۴۲، ۵۰-۵۲.

۴. نک: مثنوی معنوی: ص۳۱۲؛ احیاء علوم الدین: ج۶ ص۱۷۲؛ طبقات الأولیاء ص۲۵۹.

۵. شرح و تعریب المثنوی المعنوی: ج۱ ص۵۶۸.

می‌شود و سرشارترین منبع برای تفسیرنگاران پس از وی، بر مشرب اهل عرفان است.[۱] از همان روزگار، صوفیان، سلمی و کتابش را ارج نهاده‌اند.[۲] ثعلبی شاگرد سلمی بوده و حقائق التفسیر را بر او قرائت کرده است.[۳]

کتاب سلمی و روش تفسیری آن، با مخالفت بسیاری نیز روبه‌رو شد، و او را به‌خاطر تألیف این کتاب نکوهش کرده‌اند. کسانی چون ابن‌تیمیه (۷۲۸ق)، ذهبی (۷۴۲ق)، سیوطی (۹۱۱ق)، و واحدی (۴۶۸ق) این تفسیر را به ترتیب به آکندگی از جعل، تحریف و قرمطه، بدعت، و حتی به کفر بودن و زندقه توصیف کرده‌اند.[٤] برخی نیز به تفصیل، اشکالات تفسیر او را نشان داده‌اند.[٥] روایات منحصر به فرد حقائق التفسیر به تفاسیر دیگر راه یافته و به خصوص از طریق الکشف و البیانِ ثعلبی به تفاسیر شیعه سرایت کرده است.

## ۱-۲. مشابهت متن تفسیر سلمی با روایت ابن‌بابویه

سلمی در تفسیر سوره توحید و سوره حمد با طرقی کاملاً متفاوت، سخنانی به امام جعفر صادق علیه‌السلام و ابوالعباس بن عطاء نسبت داده است که شباهت زیادی با روایتِ ابن‌بابویه دارد.[٦] آن چه سلمی درباره تفسیر سوره توحید، به امام صادق علیه‌السلام نسبت داده، به تفاسیر قرون بعد نیز راه یافته است. مثلاً ابواسحاق ثعلبی (۴۲۷ق)،[۷] رشیدالدین میبدی (۵۳۰ق)[۸] و روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ق)[۹] بخش‌هایی از آن را روایت کرده‌اند.

---

۱. تفسیر و مفسران: ج۲ ص۳۸۸.

۲. «نگاهی به حقائق التفسیر و زیادات حقائق التفسیر و بررسی پاره ای از آرای محققان در این باب»، ص۵۳.

۳. الکشف و البیان: ج۱ ص۸۳.

٤. نک:التفسیر و المفسرون: ج۲ ص۲۸۵-۲۸۶؛ سیر اعلام النبلاء: ج۱۷ ص۲۵۲.

۵. تفسیر و مفسران: ج۲ ص۳۸۹-۳۹۶.

٦. تفسیر السلمی: ج۱ ص۳۱-۳۲؛ ج۲ ص۴۲۷-۴۳۱.

۷. الکشف و البیان: ج۱۰ ص۳۳۵.

۸. کشف الأسرار و عدة الأبرار: ج۱۰ ص۶۶۲.

۹. عرائس البیان فی حقائق القرآن: ج۳ ص۵۳۵.

در جدول زیر به مقایسه متن روایت سلمی و روایت ابن‌بابویه پرداخته‌ایم. این جدول بر پایه سه نسخه التوحید ابن‌بابویه (۱۳۹۸ق، جامعه مدرسین)، نسخه چاپی تفسیر سلمی (۱۴۲۱ق، دار الکتب العلمیة) و نسخه خطی کتابخانه ولی‌الدین از تفسیر سلمی تهیه شده است:

| متن روایت ابن بابویه | متن تفسیر سلمی |
| --- | --- |
| عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ قَالَ قُلْ أَيْ أَظْهِرْ مَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ نَبَّأْنَاكَ بِهِ بِتَأْلِيفِ الْحُرُوفِ الَّتِي قَرَأْنَاهَا لَكَ لِيَهْتَدِيَ بِهَا مَنْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ وَ هُوَ اسْمٌ مَكْنِيٌّ مُشَارٌ إِلَى غَائِبٍ فَالْهَاءُ تَنْبِيهٌ عَلَى مَعْنًى ثَابِتٍ وَ الْوَاوُ إِشَارَةٌ إِلَى الْغَائِبِ عَنِ الْحَوَاسِّ. (۸۸) | سمعت منصور بن عبد الله يقول: سمعت أبا القاسم البزاز يقول: قال ابن عطاء: قل في غير هذا الموضع في القرآن أي: اظهر ما بينا لك وأوحينا إليك بتأليف الحروف التي قرأناها عليك ليهتدي بها أهل الهداية والهاء تنبيه عن معنى ثابت والواو إشارة إلى ما يدريك [لا يدرك] حقائق نعوته، وصفاته بالحواس. (ج۲ ص۴۲۷)<br>سمعت منصور بن عبدالله يقول سمعت ابا القاسم الاسكندرانى يقول سمعت اباجعفر الملطى يحكى عن على بن موسى الرضا عن ابيه عن جعفر بن محمد فى قوله قول هو الله احد قال: يعنى اظهر ما تريده النفوس بتأليف الحروف. فان الحقائق مصونة عن ان يبلغه وهم او فهم و اظهار ذلک بالحروف ليهتدى بها من أَلْقَى السَّمْعَ و هو اشارة الى غائب. و الهاء هو تنبيه على معنى ثابت و الواو اشارة الى غائب عن الحواس. (مخطوط، ۴۱۵ ب) |
| وَ عِمَادُ التَّوْحِيدِ لِلَّهِ... و قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام اللهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلَهُ فِيهِ الْخَلْقُ وَ يُؤْلَهُ إِلَيْهِ وَ اللهُ هُوَ الْمَسْتُورُ عَنْ دَرْكِ الْأَبْصَارِ الْمَحْجُوبُ عَنِ الْأَوْهَامِ وَ الْخَطَرَاتِ. قَالَ الْبَاقِرُ عليه السلام اللهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي أَلِهَ الْخَلْقُ عَنْ دَرْكِ مَاهِيَّتِهِ وَ الْإِحَاطَةِ | سمعت منصورا بإسناده عن جعفر أنه قال في قوله الله:... وهي عمود التوحيد... والله هو الاسم المتفرد لا يضاف إلى شيء بل تضاف الأشياء كلها إليه، وتفسير المعبود الذي هو إله الخلق منزه عن درك ماهيته والإحاطة بكيفيته وهو المستور عن الأبصار، والأفهام والمحتجب بجلاله عن الإدراك. (ج۱ صص ۳۱-۳۲) |

| | |
|---|---|
| بِكَيْفِيَّتِهِ. (۸۹) | |
| قَالَ الْبَاقِرُ عليه السلام الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرِّدِ و الأحد و الواحد بمعنى واحد و هو المتفرد الذي لا نظير له و التوحيد الإقرار بالوحدة و هو الانفراد. (۹۰) | ابن عطاء: ... والأحد المتفرد الذي لا نظير له والتوحيد هو الإقرار بالأحدية والوحدانية وهو الانفراد. (ج۲ ص۴۲۷)<br>جعفر بن محمد: والأحد الفرد الذي لا نظير له. (ج۲ ص۴۳۱) |
| فمعنى قوله الله أَحَدٌ المعبود الذي يأله الخلق عن إدراكه و الإحاطة بكيفيته فرد بإلهيته متعال عن صفات خلقه. (۹۰) | فمعنى قوله أحد أي معبود يأله الخلائق إليه فيعجزوا عن إدراكه فإنه بألوهيته متعال عن الإدراك بالعقول والحواس. (ج۲ ص۴۳۱) |
| و لا يتحد بشيء و من ثم قالوا إن بناء العدد من الواحد و ليس الواحد من العدد. (۹۰) | جعفر بن محمد: ... لأنه هو الذى احّد الآحاد كما قيل احد الآحاد فرد صمد ليس كالمتّحد فى كل احد. (مخطوط، ۴۱۵ ب) |
| وَ الصَّمَدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُؤْدَدُهُ. (۹۰) | وقيل: والصمد الذي تناهى فى سؤدده. (مخطوط، ۴۱۴ ب) |
| وَ قَالَ غَيْرُهُ الصَّمَدُ الْمُتَعَالِي عَنِ الْكَوْنِ وَ الْفَسَادِ وَ الصَّمَدُ الَّذِي لَا يُوصَفُ بِالتَّغَايُرِ. (۹۰) | جعفر بن محمد: ... و الصمد المتعال عن الكون والفساد، و الصمد الذي لا يوصف بالتغاير. (ج۲ ص۴۳۱)<br>وقال ابن عطاء: الصمد المتعالي عن الكون والفساد. (ج۲ ص۴۲۹) |
| الصَّمَدُ خَمْسَةُ أَحْرُفٍ فَالْأَلِفُ دَلِيلٌ عَلَى إِنِّيَّتِه. (۹۲) | وقال جعفر: الصمد خمس حروف الألف دليل على أحديته. (ج۲ ص۴۲۹) |
| وَ اللَّامُ دَلِيلٌ عَلَى إِلَهِيَّتِهِ. (۹۲) | واللام دليل على ألوهيته. (ج۲ ص۴۲۹) |
| وَ الْأَلِفُ وَ اللَّامُ مُدْغَمَانِ لَا يَظْهَرَانِ عَلَى اللِّسَانِ. (۹۲) | وهما مدعمان لا يظهران على اللسان. (ج۲ ص۴۲۹) |
| وَ يَظْهَرَانِ فِي الْكِتَابَةِ دَلِيلَانِ عَلَى أَنَّ | ويظهران في الكتابة فدل ذلك على أن أحديته |

| إِلَهِيَّتَهُ بِلُطْفِهِ خَافِيَةٌ لَا تُدْرَكُ بِالْحَوَاسِ. (۹۲) | وألوهيته خفية لا تدرك بالحواس. (ج۲ ص۴۲۹) |
|---|---|
| وَ إِنَّمَا يَظْهَرُ ذَلِكَ عِنْدَ الْكِتَابَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ أَظْهَرَ رُبُوبِيَّتَهُ فِي إِبْدَاعِ الْخَلْقِ. (۹۲) | وإظهاره في الكتابة دليل على أنه يظهر على قلوب العارفين. (ج۲ ص۴۲۹) |
| وأَمَّا الصَّادُ فَدَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ صَادِقٌ وَ قَوْلَهُ صِدْقٌ وَ كَلَامَهُ صِدْقٌ وَ دَعَا عِبَادَهُ إِلَى اتِّبَاعِ الصِّدْقِ بِالصِّدْقِ . (۹۲) | و الصاد أنه صادق فيما وعد فعله صدق، و كلامه صدق، و دعا عباده إلى الصدق. (مخطوط، ۴۱۴ ب) |
| وَ أَمَّا الْمِيمُ فَدَلِيلٌ عَلَى مُلْكِهِ وَ أَنَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ. (۹۲) | والميم: دليل على ملكه فهو الملك على الحقيقة. (ج۲ ص۴۲۹) |
| وَ أَمَّا الدَّالُ فَدَلِيلٌ عَلَى دَوَامِ مُلْكِهِ وَ أَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ دَائِمٌ تَعَالَى عَنِ الْكَوْنِ وَ الزَّوَالِ. (۹۲) | والدال: علامة دوامه في أبديته وأزليته وإن كان لا أزل، ولا ابد. (ج۲ ص۴۲۹) |

ملاحظه می‌شود، حجم عظیمی از عبارات و الفاظ روایات دو منبع یکی است. بنابر اصل همبستگی متن و منبع، این دو، مصدر مکتوب مشترک دارند؛ یعنی یا از یکدیگر گرفته شده اند، یا هر دو از منبع مکتوب سومی.[1]

## ۲-۲. بررسی سند سلمی

سلمی سخنان امام صادق علیه‌السلام را از طریق منصور بن عبدالله از ابوالقاسم اسکندرانی از ابوجعفر ملطی از امام رضا علیه‌السلام از پدرش، روایت می‌کند. سخنان ابن‌عطا را نیز از طریق منصور بن عبدالله از ابوالقاسم بزاز روایت می‌کند. در این‌جا به بررسی وضعیت این راویان می‌پردازیم.

الف) تضعیفات سلمی

گذشته از طعن‌های جمعی بر کتاب سلمی، خود سلمی نیز مورد طعن و تضعیف جمعی از اهل حدیث بوده است،[2] حتی برخی چون قطّان نیشابوری، سلمی را به جعل حدیث برای صوفیه و سندسازی متّهم کرده‌اند. قطان چنین شاهد آورده که سلمی تنها

۱. «بازشناسی هویت تاریخی سلیم بن قیس هلالی» بخش۲-۴-۳.

۲. نک: «حقائق التفسیر و همسنجی مشهورترین نسخه ها و روش تصحیح آن»: بخش۱-۱۰ تا ۱-۱۲.

تعداد کمی حدیث از اصم شنیده بود؛ پس از مرگ ابوعبدالله حاکم نیشابوری، از روی تاریخ یحیی بن معین و غیر آن، حدیث‌ها را از قول اصم نقل و برای صوفیان جعل کرد.[1] البته برخی از صوفیه نیز او را ستوده‌اند.[2]

البته قضاوت در این زمینه به پژوهشی مجزا نیازمند است، اما به‌نظر می‌آید برخلاف دیدگاه برخی از نویسندگان،[3] این تضعیفات صرفاً به خاطر دلایل مذهبی و منازعات کلامی نبوده، و قرائنی تاریخی مانند آنچه قطان گفته نیز در میان بوده است. البته در همین‌جا نیز اشاره به این نکته ساده در خور درنگ است که سلمی، تصدیق مشایخ را در هرچه از مشایخشان روایت می‌کنند، لازم شمرده است.[4] چنین نگرشی نه در میان محدثان مدقق که تنها نزد برخی از متهمان صوفیه و غالیان به چشم می‌خورد.[5]

ب) منصور بن عبدالله

او را هروی یا اصبهانی می‌گویند.[6] نام پدربزرگ او احمد[7] و کنیه‌اش ابونصر بود.[8] خطیب بغدادی او را متهم دانسته و از برخی، کذاب بودنش را روایت کرده است.[9]

افزون‌بر سلمی، ابوالفضل احمد بن ابی‌عمران هروی[10] نیز از منصور بن عبدالله، بسیار روایت کرده، که ظاهراً همان احمد بن موسی صارم است.[11] همچنین ابوالقاسم حسن بن محمد نیشابوری نیز از منصور بن عبدالله در هرات روایت شنیده است.[12]

---

۱. تاریخ بغداد: ج۲ ص۲۴۵.

۲. «حقائق التفسیر و همسنجی مشهورترین نسخه ها و روش تصحیح آن»: بخش۱-۱۳.

۳. نمونه: همان: بخش۱-۱۳.

٤. آداب الصحبة: ص۱۱۸.

۵. «رویکرد متصوفه در مواجه با احادیث»: سرتاسر؛ نیز: فقه الرسالة الرستباشیة: ص۱۴۸.

٦. تفسیر السلمی: ج۱ ص۳۵۹.

۷. تاریخ الاسلام: ج۱۹ ص۶۷.

۸. تاریخ الاسلام: ج۲ ص۱۲۲؛ الجامع لشعب الإیمان: ج۲ ص۳۴؛ تاریخ بغداد: ج۲ ص۵۸.

۹. تاریخ بغداد: ج۱۳ ص۸۴-۸۵.

۱۰. حلیة الأولیاء: ج۱۰ ص۳۵، ۳۷- ۳۹، ۲۴۰، ۲۱۷، ۳۴۰، ۳۷۸.

۱۱. همان: ج۱۰ ص۴۹.

۱۲. الکشف و البیان: ج۱ ص۱۰۶، ۱۲۱؛ ج۷ ص۱۶۸؛ ج۸ ص۳۶۳.

ابوالحسن محمد بن احمد بن ابراهیم بن شاذی همدانی، نیز منصور بن عبدالله را در همدان دیده و از او با عنوان صوفی یاد می‌کند.[۱]

منصور از برخی از بزرگان صوفیه چون شبلی روایت می‌کند.[۲] تقریباً همه روایات منصور بن عبدالله، دربردارنده سخنان بزرگان صوفیه است. مشایخ او در نقلِ این سخنان بسیارند. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: محمد بن حامد ترمذی،[۳] ابوعلی رودباری،[٤] ابوعمر انماطی،[۵] ابوجعفر بن برکات،[٦] ابوالحسن عنبری،[۷] شبلی،[۸] ابوعلی ثقفی،[۹] ابوبکر طمستانی،[۱۰] ابوبکر بن طاهر،[۱۱] نهرجوری،[۱۲] ابوعبدالله شیرازی،[۱۳] ابوسعدان تاهرتی،[۱٤] عمی بسطامی،[۱۵] حسن بن علی قرشی،[۱٦] عباس بن یوسف شکلی،[۱۷] ابوالعباس بن

---

۱. تاریخ بغداد: ج۲ ص۵۸.
۲. طبقات الصوفیة (سلمی): ص۲۵۸.
۳. الجامع لشعب الإیمان: ج۹ ص۳۶۷.
٤. الرسالة القشیریة: ج۱ ص۲۷۳.
۵. همان: ج۱ ص۷۹.
٦. همان: ج۲ ص۵۴۴.
۷. همان: ج۲ ص۴۶۴.
۸. همان: ج۲ ص۴۶۶.
۹. همان: ج۱ ص۱۲۱.
۱۰. همان: ج۱ ص۱۴۲.
۱۱. همان: ج۱ ص۱۲۸.
۱۲. همان: ج۲ ص۴۹۱.
۱۳. همان: ج۱ ص۲۹۸.
۱٤. همان: ج۱ ص۳۰۹.
۱۵. همان: ج۱ ص۵۷.
۱٦. الجامع لشعب الإیمان: ج۱۲ ص۶۴.
۱۷. همان: ج۱ ص۳۹۶.

عطاء،[1] حسن بن علوان،[2] محمد بن علی ترمذی،[3] یعقوب بن اسحاق بن محمود،[4] جعفر بن محمد بن نصیر خلدی[5] و ...

ج) ابوالقاسم اسکندرانی

در تفسیر سلمی، منصور بن عبدالله، تنها از دو ابوالقاسم روایت می‌کند:

اول. ابوالقاسم بزاز؛ منصور بن عبدالله، سخنانِ منسوب به ابوالعباس بن عطاء را از او روایت کرده است.[6] ابوالقاسم بزاز مصری بوده[7] و منصور بن عبدالله در مصر از او سماع کرده است.[8]

دوم. ابوالقاسم اسکندرانی؛ منصور بن عبدالله، روایاتِ ابوجعفر ملطی از امام رضا علیه‌السلام را از طریق این شخص نقل کرده است.[9] اسکندرانی منسوب به اسکندریه در بلاد مصر است.[10] بنابراین این شخص نیز مانندِ ابوالقاسم بزاز، مصری بوده است.

از سوی دیگر میانِ روایاتِ این دو نیز اشتراکاتی دیده می‌شود. مثلاً در تفسیر سوره توحید، جملات مشابهی از طریق ابوالقاسم بزاز از ابن‌عطاء و ابوالقاسم اسکندرانی از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است.[11]

د) ابوجعفر ملطی

سلمی، بارها نام ابوجعفر ملطی را به عنوان واسطه نقل، میانِ ابوالقاسم اسکندرانی

---

۱. همان: ج۱ ص۴۵۹.

۲. همان: ج۲ ص۳۳۰.

۳. همان: ج۹ ص۱۸۲.

٤. همان: ج۱۱ ص۳۵۶.

۵. همان: ج۹ ص۳۶۵.

٦. تفسیر السلمی: ج۲ ص۲۱۰.

۷. همان: ج۲ ص۱۸۶، ۳۸۴.

۸. همان: ج۲ ص۲۰۸، ۱۹۹.

۹. نمونه: تفسیر السلمی: ج۲ ص۲۸۳.

۱۰. معجم البلدان: ج۱ ص۱۸۳.

۱۱. تفسیر السلمی: ج۲ ص۴۲۷؛ قس: همان: ج۲ ص۴۳۱.

و امام رضا؟ع؟ آورده است.[1] گاهی نیز از او با نام ابوجعفر فلسطینی یاد شده است.[2] به‌نظر می‌رسد در این موارد انگشت‌شمار فلسطینی، تصحیفِ ملطی باشد؛ زیرا این دو واژه در نوشتار به هم نزدیک‌اند. مَلَطی منسوب به ملطیة، شهری در ترکیه امروزی است. سمعانی می‌نویسد: ملطیة از مرزهای روم از جانب آذربایجان است و شنیده‌ام بیشتر محدثانی که از آن شهر برخاسته‌اند ضعیف هستند.[3]

ابن‌عدیم او را در زمره کسانی که به کنیه معروف‌اند، یاده کرده، اما هیچ شناختی از او افزون بر سند و متنِ یکی از روایاتِ سلمی ارائه نداده است.[4] بیهقی نیز روایتی از او به طریق سلمی آورده است.[5]

برخی احتمال داده‌اند ابوجعفر ملطی در این زنجیره، همان ابوعمر انماطی صوفی است که در استنساخ‌های حقائق التفسیر تصحیف شده است.[6] به گفته سلمی در کتاب تاریخ، ابن‌عطاء، هنگام مرگ، آثار خود را به ابوعمر انماطی سپرد، و از طریق او بوده که کتاب ابن‌عطاء در فهم قرآن به مردم رسیده است.[7] اگر چه ابوعمر انماطی، از نظر طبقه با ابوجعفر ملطی، مطابق نیست، ولی باتوجه‌به شباهت تفسیر ابن‌عطاء و تفسیر منسوب به امام صادق؟ع؟ و خلط آن دو، خلط و تحریف اسناد نیز بعید نیست. البته ظاهر این گفتار سلمی این است که واسطه اصلی روایت کتب ابن‌عطا و از جمله تفسیرش، انماطی است. درحالی‌که در آثارش تنها در یک مورد از انماطی از ابن‌عطا روایت آورده،[8] و عموماً از ابوالقاسم بزاز از او روایت کرده است.

در یکی از روایات ملطی، از امام رضا؟ع؟، با استناد به حدیث «اصحابی کالنجوم»، ابوبکر، عمر، عثمان و امیر المؤمنین؟ع؟، روشنایی بخش راه‌های رسیدن به خداوند

---

۱. همان: ج۱ ص۳۹۴.

۲. همان: ج۱ ص۲۴۶؛ تفسیر السلمی (مخطوط) ص۱۷۱ الف.

۳. الانساب: ج۱۲ ص۴۲۱-۴۲۲.

٤. بغیة الطلب فی تاریخ حلب: ج۱۰ ص۴۳۷۸.

۵. الجامع لشعب الایمان: ج۳ ص۷۹.

٦. جستاری در حقائق التفسیر و رویکرد تأویلی آن، محسن قاسم‌پور ص۶۱.

۷. تاریخ بغداد: ج۱۲ ص۷۳.

۸. جوامع آداب الصوفیة: ص۲۷۶.

دانسته شده‌اند. همچنین خلفای چهارگانه، نور زمین معرفی شده‌اند؛ همان‌گونه جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل نور آسمان معرفی شده‌اند.[1]

روایاتی که سلمی از ملطی روایت کرده همگی ادبیاتِ صوفیانه دارد و به تفسیر باطنی قرآن می‌پردازد. در این روایات به مفاهیمی چون صفای سِرّ،[2] تفاوت خلّت و حبّ و غیرتِ عاشقانه،[3] مراتب سه‌گانه مؤمن، مرید و عارف،[4] هجران و وصل،[5] معرفت قلبی و مراتب آن،[6] انس و خدمت عارفانه[7] و انقطاع[8] پرداخته شده است. برای نمونه در تفسیر «نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة»[9] از امام رضا علیه‌السلام از پدرش از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده است:

> آتش‌ها گوناگون و مختلف‌اند. یکی از آن‌ها آتش محبت و معرفت است که در دل‌های موحدان برافروخته می‌شود و آتش دوزخ در دل‌های کافران می‌گدازد. هر گاه آتش محبت در دل‌های مؤمنان برافروزد، هر همّی جز خدا و هر ذکری جز ذکر خدا را می‌سوزاند.[10]

افزون‌بر سلمی، ثعلبی از طریق مشایخ دیگر خود نیز، از منصور بن عبدالله از ابوالقاسم اسکندرانی از ابوجعفر ملطی سه حدیث روایت کرده است.[11] ویژگی این سه روایت این است که اوّلاً بر خلاف روایات سلمی از ملطی، از تعابیر و مضامین صوفیانه عاری است؛ ثانیاً هر سه، در منابع دیگر به طرق دیگری یافت می‌شود. حدیث اول درباره

---

۱. تفسیر السلمی: ج۲ ص۵۲.

۲. الکشف و البیان: ج۱۰ ص۶۶.

۳. الجامع لشعب الإیمان: ج۳ ص۷۹.

٤. تفسیر السلمی: ج۱ ص۲۶.

۵. همان: ج۲ ص۱۳.

٦. همان: ج۲ ص۶۵.

۷. همان: ج۲ ص۲۰.

۸. همان: ج۲ ص۲۸۳.

۹. الهمزة: ۶-۷.

۱۰. تفسیر السلمی: ج۲ ص۴۲۰.

۱۱. الکشف و البیان: ج۱۰، ۲۲۵؛ ج۱ ص۱۰۶.

علت یتیم شدن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است[1] که از احادیثِ صحیفة الرضا علیه‌السلام است[2]. حدیث دوم به بیان اجماع اهل بیت بر جهری خواندن بسملة، جواز قضای نماز شب در روز و گفتن بهترین سخن در حقّ ابوبکر و عمر و عثمان می‌پردازد.[3] بخش پایانی این حدیث، به طریق دیگری نیز به امام باقر علیه‌السلام نسبت داده شده است.[4] روایت سوم درباره تفسیر آیه ۴۶ سوره اسراء به جهرِ بسملة است[5] که به طرق دیگر نیز از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است.[6] بنابراین به‌نظر می‌رسد این سه حدیث، اگر چه در سند با روایات سلمی، مشترک است؛ اما در واقع ریشه مشترکی ندارند.

### ۳-۲. نسبت دو روایت و شواهد اصالت نداشتن روایت سلمی

شباهت‌ها و اشترکات گسترده متن روایتِ ابن‌بابویه و سلمی از امام صادق علیه‌السلام، نشان می‌دهد که هر دو ریشه در متن مکتوب یکسانی دارند، اما اثر پذیری راویان دو سند از یکدیگر در طبقه بعد از امام صادق علیه‌السلام نیز پذیرفته نیست؛ زیرا گذشته از شواهد تأخر متن در فصل قبل، نه استفاده امام رضا علیه‌السلام از راوی متهم عامی معقول است، و نه استفاده ابوالبختری از امامان پس از امام صادق علیه‌السلام در جایی شناخته شده است. شاهد مطلب آنکه در یکی یا هر دو تغییراتِ قابل توجّهی نیز رخ داده است. باعنایت‌به کاستی و زیادات متون، به‌راحتی نمی‌توان از صرف اقتباس یکی از دو سند از دیگری در یکی از طبقات سخن گفت. براین‌اساس تأثیر و تأثرات دو متن را باید در طبقات بعدی جست و این نیز مؤید دیگری بر این است که ظاهراً ریشه این متون باید برخاسته از خراسان باشد.

هردو با سندی پر آسیب و دارای راویان ناشناس، روایت را به امام صادق علیه‌السلام منسوب کرده‌اند؛ هرچند سلمی سندش را ابتدا به امام رضا علیه‌السلام می‌رساند؛ و البته گاه این



۱. همان: ج۱۰ ص۲۲۵.

۲. صحیفة الامام الرضا علیه‌السلام: ص۸۴.

۳. الکشف و البیان: ج۱ ص۱۰۶.

۴. فضائل الصحابة: ص۸۳.

۵. الکشف و البیان: ج۱ ص۱۰۶.

۶. تفسیر قمی: ج۱ ص۲۸؛ تفسیر عیاشی: ج۲ ص۲۹۵.

روایات مشترک را از قول ابن عطا آورده است و گذشت که گویی اسناد او در این زمینه درهم ریخته است. براین‌اساس اصالت سند هر دو روایت با چالش جدی مواجه است.

اما متنِ روایت ابن‌بابویه ساده‌تر و در متن روایت سلمی، ادبیات خاصّ صوفیه پررنگ‌تر است. سند سلمی با وجود تأخر طبقه‌اش نسبت به ابن‌بابویه، بسیار کوتاه است، که این دست‌کم مؤید متصل نبودنِ سند ضعیف او است. این‌ها در کنار اتهام برخی راویان سند سلمی و اضطراب آن، ساختگی بودن بخشی از سند را تقویت می‌کند؛ به‌ویژه اگر در نظر بگیریم که سلمی با همین سند، مجموعه مطالبی را نیز از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده است، که با روایات شناخته شده از امامان شدیداً در تضاد، و همسو با مطالب منابع عامه است.[۱]

با عنایت به ضعف جدی سند سلمی، و تناسب نداشتن متن آن با احادیث ائمه علیهم‌السلام، به‌نظر می‌آید انتساب این متن به امام رضا علیه‌السلام مرتبط با گرایش صوفیه خراسان به امام رضا علیه‌السلام باشد؛ چه ایشان اخبار بسیاری را به این امام نسبت داده‌اند.[۲] به‌ویژه در این میان، آثار سلمی خود نخستین منبع چند روایت پرآسیب و صوفیانه دیگر منسوب به امام رضا علیه‌السلام است. سلمی، راوی داستان اسلام آوردن معروف کرخی به دست امام رضا علیه‌السلام و دربانی و بابیت او برای ایشان است.[۳] همچنین سلمی در زیادات حقائق التفسیر، روایات تفسیری صوفیانه‌ای از احمد بن نصرالذارع از دو راوی صحیفة الرضا علیه‌السلام یعنی عبدالله بن عامر و پدرش از امام رضا علیه‌السلام آورده، که البته نه راویان صحیفة الرضا علیه‌السلام و نه دیگران، این روایات را نقل نکرده‌اند.[۴] هرچند افزون‌بر سلمی، ذارع نیز اتهام‌هایی دارد[۵] و تعیین مسئول این متن‌ها نیازمند پژوهش‌های بیشتر است.

ازسوی‌دیگر، در بخش پیش گذشت که پاره‌های روایت ابن‌بابویه، به برخی صحابه و تابعین منسوب بوده است و با وجود گرایش عامی صوفیه خراسان، استفاده ایشان از

---

۱. نک: «جستاری در حقائق التفسیر و رویکرد تأویلی آن»: ص۶۲-۶۶.

۲. نک: «امام رضا علیه‌السلام در منابع صوفیه تا قرن هفتم هجری»: سرتاسر.

۳. طبقات الصوفیة (سلمی): ص۸۲.

٤. نمونه: زیادات حقائق التفسیر: ص۳، ۵، ۱۱.

۵. المغنی: ج۱ ص۶۱؛ میزان الاعتدال: ج۱ ص۱۸۲.

چنین داده‌هایی کاملاً طبیعی است. براین‌اساس احتمالاً هسته اولیه بخش مشترک روایت ابن‌بابویه و روایات سلمی، ابتدا در فضای خراسان به امام صادق علیه السلام منسوب شده، و در ادامه، متن و اسنادش دوباره دست‌خوش تغییراتی شده است. به جز روایات تفسیر توحید، در دیگر روایاتی نیز که سلمی با همین اسناد به امام صادق علیه السلام منسوب کرده است، باعنایت‌به موافقت آن با آرای عامه و ناهمخوانی آن با احادیث ائمه علیهم السلام، ظاهراً خلط یا جعل مجددی صورت گرفته است. این نیز در تبیین فضای شکل‌گیری نسخه سلمی تأثیر دارد.

## ۳. مقایسه با دیگر منابع، غیر از تفسیر سلمی

روایات تفسیری منسوب به امام صادق علیه السلام در بحث توحید در برخی دیگر از کتب صوفیه نیز به مشایخی از این فرقه منتسب شده است، که بررسی آن لازم می‌نماید.

### ۱-۳. روایاتِ علم القلوب

کتاب علم القلوب در زمینه اخلاقیات صوفیه نوشته شده و نویسنده آن در نقل اقوال بزرگان زهاد و صوفیه و تشریح و توسعه آن‌ها، اهتمام ویژه‌ای داشته است.[۱] این کتاب، به غلط به نام محمد بن علی بن عطیه حارثی، مشهور به ابوطالب مکی (م۳۸۶ق) چاپ و منتشر شده که شواهدی زیادی بر نادرستی این انتساب و تعلّق آن به قرن پنجم در دست است.[۲]

در علم القلوب، تفسیر حروف پنج‌گانه «الصمد»، به جعفر خلدی نسبت داده شده که متن آن مانندِ روایت سلمی از امام صادق علیه السلام است.[۳] پیشتر نسبت آن با روایتِ ابن‌بابویه بررسی شد.

جعفر خلدی همان ابومحمّد جعفر بن محمد بن نصیر الخوّاص البغدادی از اصحاب جنید بغدادی (۲۵۳-۳۴۸) است. سلمی می‌نویسد: «او مرجع علوم صوفیه و کتب و حکایات و سیره آنان بود. از حسین بن محمد بن جعفر رازی شنیدم که جعفر بن محمد بن نصیر می‌گفت: نزد من صد و سی و اندی دیوان از صوفیه موجود است ... در سال ۳۴۸ در بغداد از

۱. علم القلوب (مقدمه): ص۵.

۲. نک: «بازمانده‌های کتاب الاشارة و العبارة ابوسعد خرگوشی در کتاب علم القلوب»: ص۳۵-۳۷.

۳. علم القلوب: ص۱۱۵؛ قس: تفسیر السلمی: ج۲ ص۴۲۹.

دنیا رفت».[1] خلدی از مشایخ منصور بن عبدالله است.[2] او جایگاه مهمی در میان صوفیه و در انتقال میراث ایشان داشته و البته شواهدی بر تمایلات شیعی او وجود دارد.[3]

یکسانی سخنان منسوب به جعفر خلدی با روایات سلمی از امام صادق علیه‌السلام به همین مورد خلاصه نمی‌شود. در جدول زیر موارد اشتراک جمع شده است. در مواردی که نام امام صادق علیه‌السلام از نسخه چاپی افتاده بود، نشانی از نسخه خطی قرار داده شده است.

| ردیف | بخشی از متن روایت | علم القلوب | صفحه | تفسیر سلمی | صفحه |
|---|---|---|---|---|---|
| ۱ | هی خمسة احرف... | جعفر الخلدی | ۱۱۵ | جعفر | ج۲ ص۲۴۹ |
| ۲ | خشیة العلماء تکون من وجوه أربعة... | جعفر الخلدی | ۲۳ | جعفر | ج۲ ص۱۶۰ |
| ۳ | هو السائل عن خلعة الهدایة... | جعفر الخلدی | ۷۸ | جعفر | ج۲ ص۴۰۳ |
| ۴ | سقاهم التوحید فی السر... | جعفر الخلدی | ۸۵ | جعفر | ج۲ ص۳۶۵ |
| ۵ | الا لیعرفونی ثم یعبدونی... | جعفر الخلدی | ۱۱۴ | جعفر | مخطوط ص۳۶۱ ب |
| ۶ | الصَّمَدُ الذی لم یعط خلقته من معرفته... | الخلدی | ۱۱۶ | جعفر | ج ۲ ص۴۲۹ |
| ۷ | لینظر الموحد إلی الأشیاء بعین الاعتبار... | جعفر بن محمد الصادق | ۹۷ | جعفر | مخطوط ص۳۶۰ الف |
| ۸ | کالمعرفة اذا دخلت | جعفر | ۱۲۸ | جعفر | ج۲ ص۸۹ |

۱. طبقات الصوفیة (انصاری): ص۳۲۶.

۲. تفسیر السلمی: ج۱ ص۳۵۹.

۳. «اهمیت جعفر خُلدی در تصوفِ مکتب بغداد و در عرفان شیعی»: سرتاسر.

| ردیف | بخشی از متن روایت | علم القلوب | صفحه | تفسیر سلمی | صفحه |
|---|---|---|---|---|---|
| | القلب زالت من القلب الامانی... | الصادق | | الصادق | |
| ۹ | والدنو من الله لا حد له والدنو من العبد بالحدود... | جعفر | ۱۳۴ | جعفر | مخطوط ص۳۶۴ الف |

بنابراین از موارد نه‌گانه بالا، تنها در یک مورد، در تفسیر سلمی، نام جعفر به همراه لقب صادق آمده که در علم القلوب نیز به همین صورت ذکر شده است. در هشت مورد، در تفسیر سلمی نام جعفر به تنهایی و بدون هیچ ممیزه‌ای ذکر شده است که از این میان، یک مورد، در علم القلوب، بر امام صادق علیه‌السلام و شش مورد بر جعفر خلدی تطبیق شده و یک مورد هم بدون تعیین نقل شده است. برخی محقّقان معتقدند که مقصود از جعفر در متن حقائق التفسیر، جعفر خلدی است که با رو به کاستی نهادنِ شهرت خلدی و فزونی یافتن شهرت امام صادق علیه‌السلام در میانِ صوفیان، به اشتباه بر امام صادق علیه‌السلام تطبیق شده است.[1]

بنابراین به احتمال قوی‌تر، نسبت دادن موارد شش‌گانه به جعفر خلدی، ناشی از تطبیق نادرست و برداشت اشتباه از نام مبهمِ جعفر بوده است. در برابر احتمال اخیر، این وجه ضعیف وجود دارد که شاید، تعیین لقب جعفر در اسناد در یک طبقه تعیین نشده باشد، و تطبیق بر جعفر خلدی در بعضی از نسخه‌ها مقدم باشد، اما شخص دیگری با نام مبهم جعفر در برخی از نسخه‌ها مواجه شده، آن را بر امام صادق علیه‌السلام تطبیق داده است. سپس همو یا جاعل دیگری سندی تا امام صادق علیه‌السلام نیز ارائه داده است. قبول این احتمال البته دشوارتر است. دکتر خضر محمد نبها معتقد است، سلمی تدلیس کرده و عمداً نام جعفر را به صورت مبهم آورده است، تا روایات امام صادق علیه‌السلام

۱. تصویر امامان شیعه در متون زهد و تصوف نخستین: ص۱۳۲-۱۳۶.

و جعفر بن محمد بن نصیر خلدی با هم خلط شود.[1]

## ۲-۳. روایت تفسیر ماتریدی

بنابر آنچه در حدیث تفسیر سوره توحید به روایت ابن‌بابویه آمده است، امیرالمؤمنین علیه‌السلام، شب پیش از جنگ بدر، خضر را در خواب دیده و دعای «یا هو یا من لا هو الا هو» را از او آموخت. صبحِ فردا این دعا را برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بازگو کرد و ایشان فرمود: ای علی! اسم اعظم را آموخته‌ای. ایشان همین دعا را در جنگ صفین نیز می‌خواند. عمار بن یاسر دعای او را شنید و از آن پرسید. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در پاسخ آن را اسم اعظم و ستون توحید نامیدند.

در میانِ آثارِ متقدّم، حدیثی در تفسیر ماتریدی، به این بخش از روایتِ ابن‌بابویه نزدیک است. در این تفسیر، ضمنِ بیان تأویلِ و وجوه واژهٔ «هو» در آیه «قل هو الله أحد» آمده است:

> و منهم من قال: هو اسم الله الأكبر، يروى ذلك عن بعض أولاد علي بن أبي‌طالب - رضي‌الله‌عنهم- أنه كان يقول في دعائه: يا هو، يا من لا هو إلا هو، يا من به كانت هوية كل هو؛ برخی گفته‌اند «هو»، اسم اعظم خداوند است. این سخن از یکی از فرزندان علی بن ابی‌طالب -رضي‌الله‌عنهم- روایت می‌شود که او در دعای خود می‌گفت: «یا هو یا من لا هو الا هو، یا من به كانت هوية كل هو».[2]

به‌نظر می‌رسد جمله «یا من به کانت هویّة کلّ هو» نه بخشی از دعا، بلکه توضیحی است که نویسنده افزوده است؛ زیرا در جای دیگر می‌نویسد:

> فمن الناس من يقول: إن قوله: «هُوَ» من أرفع أسماء الله -تعالى- وذكر عن بعض أهل بيت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله أنه كان يدعو بقوله: يا هو، يا من لا إله إلا هو، تأويل هذا الكلام: أن كل شيء بهويته كان؛ برخی از مردم می‌گویند: سخن خداوند، «هو»، از بلندترین اسم‌های خداوند -تعالی- است و از یکی از اهل بیت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت شده است که با این دعا، خدا را می‌خواند: یا هو یا من لا هو الا هو. تأویل این سخن آن است که هر چیزی به هویت خداوند وجود دارد.[3]

---

۱. تفسیر الامام جعفر الصادق علیه‌السلام: ص۱۵۱-۱۵۶.

۲. تفسير الماتريدي: ج۱۰ ص۶۴۴.

۳. همان: ج۹ ص۶۰۳.

قالبِ کلّی روایتِ ماتریدی با روایت ابن‌بابویه یکسان است؛ زیرا در هر دو ذکرِ «یا هو، یا من لا هو الّا هو»، اسم اعظم بودن آن، انتساب به یکی از اهل بیت علیهم السلام و ارتباط آن با امیرالمؤمنین علیه السلام دیده می‌شود. درصورتی‌که انتساب تفسیر به ماتریدی (۳۳۳ق) را ثابت بگیریم، باید آن را متقدّم بر کتابِ توحید ابن‌بابویه (۳۸۱ق) دانست و البته درستی انتساب تفسیر به ماتریدی شواهدی دارد.[۱] هر چند در این کتاب از برخی از رجال هم دوره ماتریدی مانند ابوزید بلخی (۳۲۲) و نحاس (۳۳۸ق) نقل شده است.[۲] احتمالاً بخش‌هایی از کتاب تقریر شاگردان ماتریدی از جلسات اوست.[۳]

ماترید از نواحی سمرقند است. ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ یا ۳۴۲ق) عمر خود را در سمرقند گذرانده و ارتباط چندانی با بلاد میانی و غربی اسلامی نداشته و ازاین‌رو، آموزه‌هایش بیشتر در همان شرق جهان اسلام شناخته و پذیرفته شده است. همچنین پیشتر نشان دادیم که روایتِ ابن‌بابویه نیز به سنّت روایی ماوراءالنهر بر می‌گردد و بنابراین می‌توان آن را مَعبَر یا خاستگاه مشترک هر دو روایت دانست. هرچند به خاطر کوچکی و سند نداشتن متن ماتریدی، این گزارش در ریشه‌یابی خبر کم‌تر راهگشا است.

گفتنی است که این بخش از حدیث تفسیر سوره توحید، نزد صوفیان نیز شناخته شده و مورد استقبال بوده است، چنانکه در کتاب شمس المعارف، نوشتهٔ احمد بن علی بن یوسف بونی صوفی (م۶۲۲ق) با افزوده‌هایی چنین آمده است:

قال الإمام علی علیه السلام: رأیت الخضر علیه السلام قبل وقعة بدر بیوم واحد فقلت له: علمنی شیئا أنتصر به علی الأعداء فقال لی: قل بسم الله الرحمن الرحیم اللهم إنی أسألک بحق الم و الم و المص و المر و الر و کهیعص و طه و طسم و طس و طسم و یس و ص و حم و حم و حمعسق و حم و حم و حم و حم و ق و ن یا من هو هو یا من لا إله إلا هو اغفر لی و انصرنی إنک علی کل شیء قدیر.[٤]

درباره ذکرِ «لا هو الا هو» و ارتباط آن با تصوّف و سیر منابع و برداشت‌هایی که از آن



---

۱. نک: تفسیر الماتریدی (مقدمه): صص ۳۳۸-۳۴۳؛ الإمام الماتریدی: صص۶۷-۷۵.

۲. الإمام الماتریدی: صص۶۵-۶۶.

۳. همان: صص۶۸-۷۴.

٤. شمس المعارف الکبری: ص۲۲۳.

شده نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است.[1]

### ۳-۳. تفسیر منسوب به طبرانی

این اثر صرفاً به خاطر نسبت آن در یکی از سه نسخه آن به طبرانی (بدون توضیحی در مورد نام او)، منسوب به سلیمان بن احمد طبرانی (۳۶۰ق) تلقی شده است، ولی باتوجه‌به پژوهش ابراهیم باجس با عنوان «تفسیر الطبرانی ام تفسیر الغزنوی» و مقایسه متن آن با تفاسیر دیگر، به‌نظر می‌رسد انتساب آن به سلیمان بن احمد طبرانی (۳۶۰ق) درست نباشد؛[2] بلکه کتابی مربوط به قرون بعدی بوده که از کسانی چون ثعلبی (۴۲۷ق)، ابومنصور ثعالبی (۴۳۰ق) و عبدالصمد بن محمود غزنوی (حدود ۵۰۰ق) نیز نقل می‌کند. برخی پژوهشگران معتقدند که تفسیر منسوب به طبرانی، همان تفسیر کشف التنزیل، نوشتهٔ ابوبکر حداد حنفی یمنی (۸۰۰ق) است.[3]

در تفسیر منسوب به طبرانی بخش‌هایی از روایت ابوالبختری دیده می‌شود. در این تفسیر آمده است:

> و كتب أهل البصرة إلى الحسن بن علىّ يسألوه عن معنى الصّمد، فكتب إليهم: بسم الله الرّحمن الرّحيم: أمّا بعد؛ فلا تخوضوا فى القرآن بغير علم، فإنّ الله جلّ ذكره قد فسّر الصّمد فقال: لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ. و عن محمّد بن الحنفية قال: الصّمد الغنىّ عن غيره، و عن زيد بن علىّ قال: الصّمد الّذى أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون.[4]

درصورتی‌که انتساب این تفسیر به سلیمان بن احمد طبرانی (۳۶۰ق) ثابت بود، می‌توانستیم آن را منبعی متقدّم بر توحید ابن‌بابویه (۳۸۱ق) در نظر بگیریم؛ امّا باتوجه‌به تأخر آن، به‌نظر می‌رسد این روایت را نیز از مجمع البیانِ طبرسی (۵۴۸ق) گرفته است.[5]

## نتیجه



---

۱. سرّ فاش: صص۳۰۷-۳۱۹، ۴۱۵-۴۲۷.
۲. نک: التفسیر الکبیر (مقدمه): ص۸۱.
۳. «الاسم الصحیح لتفسیر الطبرانی وتعیین مؤلفه»: سرتاسر.
٤. التفسیر الکبیر : ج۶ ص۵۸۲.
۵. مجمع البیان: ج۱۰ ص۴۸۷.

در بخش نخست با بررسی‌های سندی نشان دادیم، روایت تفسیر سوره توحید، احتمالاً به سنّت روایی خراسان تعلّق دارد. متنِ این روایت، ویژگی‌های یک متن کتبی، ترکیبی و متأخّر را دارد. این ویژگی‌ها، در کنارِ ضعف ارتباط متن با سند و مجهول بودن واسطه‌های نقل، می‌تواند نشان دهنده عدم اصالت سند باشد؛ به ویژه که بسیاری از فرازهای روایت توحید در منابع پیشین به شخصیت‌های دیگری از صحابه و غیر ایشان منسوب است. وجود شاخصه‌های مکاتب فلسفی و عرفانی و بافت زبانی متأخر نیز، بیشتر نادرستی نسبت کل روایت به امامان را تقویت می‌کند.

در ادامه با پیگیری تعابیر روایت ابن‌بابویه در منابع تفسیری فرق معلوم شد، عبارات آن در سه کتاب علم القلوب، تفسیر ماتریدی و خصوصاً تفسیر سلمی نیز آمده است. سلمی عبارات روایت ابن‌بابویه را به صورت گسترده به طریقی دیگر از امام رضا علیه‌السلام از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده است. شواهد بسیاری بر اصالت نداشتن مجموع اسناد و متون سلمی دلالت دارد، اما به هر حال روایت او نیز شاهد پیشینه این روایت در خراسان است. سلمی روایاتی دیگر نیز با همین اسناد آورده که با روایات شناخته شده ائمه علیهم‌السلام ناسازگار و متناسب با عقاید عامه است.

کتاب علم القلوب نیز گرچه اسنادش برجا نمانده، اما به احتمال قوی‌تر در نسبت روایات به امام صادق علیه‌السلام از روندی مشابه تفسیر سلمی اثر گرفته و نسبت بعضی دیگر از روایات مشترکش، با سلمی به جعفر خلدی، احتمالاً از روی سهو بوده است. بر خلاف دو منبع خراسانی پیشین، تفسیر ماتریدی اشتراکاتش با روایت ابن‌بابویه بیشتر محدود به ریشه‌های برخی روایات است و نه متون طولانی آن. همگی این شواهد نیز مؤید فرضیه دیدگاه نخستین مقاله در اصالت نداشتن این روایات و منشأ خراسانی تألیف آن‌ها است. باتوجه‌به شواهد ارائه شده، به‌نظر می رسد روایت تفسیر سوره اخلاص، در اصل متعلّق به صوفیان خراسان بوده است. در مقاله دیگری نیز نشان داده شده که شیخ صدوق در مواردی میراثِ صوفیان خراسان را در آثار خود روایت کرده است.[1]

۱. «شناسایی میراث صوفیان خراسان در آثار شیخ صدوق، سکینه انصاری»: سرتاسر.

## کتابنامه

قرآن کریم.

۱. آثار منسوب به امام صادق علیه‌السلام، ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق علیه‌السلام، فصل۲۳، علی‌نقی خدایاری، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، اول، ۱۳۹۱ش.

۲. آداب الصحبة، ابوعبد الرحمن محمد بن حسین السلمی، محقق: مجدي فتحي السيد، طنطا: دار الصحابة للتراث، الأولى، ١٤١٠ق.

۳. آداب الصلاة، سید روح الله موسوی خمینی، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، هفتم، ۱۳۷۰ش.

٤. إحياء علوم الدين، ابوحامد محمد الغزالی، مصحح: عبد الرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دار الکتاب العربی، اول: بی‌تا.

٥. الاسم الصحيح لتفسير الطبراني وتعيين مؤلفه، نایف زهرانی، مجلة بصائر، الرياض، رجب ۱٤۳۰، العدد الثاني، نشانی الکترونیک:

https://archive.org/details/۲۰۲۰۰۵۰۵_۲۰۲۰۰۵۰۵_۱۸۰۷.

٦. الاشارات و التنبيهات، حسین بن عبد الله ابن سینا، نشر در شرح اشارات خواجه طوسی، قم: نشر البلاغة، اول، ۱۳۷۵ش.

۷. الأمالی، محمد بن علی بن موسی ابن بابویه، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۶ش.

۸. «امام رضا علیه‌السلام در منابع صوفیه تا قرن هفتم هجری، منصور داداش نژاد»، محمد دهقانی‌زاده، تاریخ اسلام، تابستان ۱۳۹۶ش، سال ۱۸، ش۷۰.

۹. ام الکتاب، تحقیق ولادمیر ایوانف، مجله در اسلام، ۱۹۶۳م، ش۲۳.

۱۰. الأمالی، محمد بن محمد بن نعمان المفید، قم: کنگره شیخ مفید، اول. ۱۴۱۳ق.

۱۱. الإمام الماتریدی و منهج اهل السنة فی تفسیر القرآن، احمد سعد دمنهوری، اردن، عمان: دار النور المبین، ۲۰۱۸م.

۱۲. الأنساب، عبد الكريم بن محمد السمعاني، المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، الأولى. ۱۳۸۲ق.

۱۳. «اهمیت جعفر خُلدی در تصوفِ مکتب بغداد و در عرفان شیعی»، محمد سوری، محمود سوری، پژوهشنامه عرفان، ۱۳۹۹ش.

١٤. «بازشناسی هویت تاریخی سلیم بن قیس هلالی»، محمد قندهاری، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۹۸ش.

۱۵. «بازمانده‌های کتاب الاشارة و العبارة ابوسعد خرگوشی در کتاب علم القلوب»، نصر الله پورجوادی، نصرالله، مجله معارف، آذر-اسفند ۱۳۷۷ش، شماره ۴۵.
۱٦. بغية الطلب فی تاريخ حلب، عمر بن أحمد بن أبی‌جرادة معروف به ابن عديم، المحقق: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، بی‌تا.
۱۷. «تصویر امامان شیعه در متون زهد و تصوف نخستین»، محمد سوری، قم: دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۱۸. تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين ابوفيض سيد محمد مرتضی زبيدی، تحقيق: علی شيری، بيروت: دار الفكر، ۱۹۹۴م.
۱۹. تاريخ الاسلام، شمس الدين محمد بن احمد الذهبی، تحقيق عمر عبد السلام تدمری، بيروت: دار الكتاب العربی، الثانية، ۱۴۱۳.
۲۰. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، احمد بن علی خطيب بغدادی، بيروت: دار الكتب العلميه، اول،۱۴۱۷ق.
۲۱. تفسير الامام جعفر الصادق عليه‌السلام و يليه خرافة التفسير الصوفی عند الامام الصادق عليه‌السلام ، خضر محمد نبها، دار الهادی، اول، ۱۴۲۸ ه.ق.
۲۲. تفسير الحروف، حسن عباس سلمان، بی‌جا: المجموعة الكاملة-نشر الكترونيک archive.org، ۲۰۱٦م.
۲۳. تفسير السلمی، ابوعبد الرحمن محمد بن حسين السلمی، تحقيق: سيد عمران، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولی، ۱۴۲۱ق.
۲٤. تفسير السلمی او حقائق التفسير، ابوعبد الرحمن محمد بن حسين السلمی، نسخه خطی به خط عبد الواحد بن سليمان اللكزی، استانبول: کتابخانه بایزید ولی الدين، شماره ۱۴۸، کتابت: ٦۸۱ق.
۲۵. تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد الطبری، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بی‌جا: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الأولی، ۱۴۲۲ق.
۲٦. تفسیر عرفانی قرآن منسوب به امام جعفر صادق عليه‌السلام ، تصحیح: مهدی تدیّن، تهران: سخن، اول: ۱۳۹۲ش.
۲۷. تفسير العياشی، ابوالنضر محمد بن مسعود العياشی، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتی، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، اول، ۱۳۸۰ق.

۲۸. تفسیر القمی، منسوب به علی بن ابراهیم القمی، تصحیح و تعلیق و تقدیم: السید طیب الموسوی الجزائری، قم، مؤسسة دار الکتاب، سوم، ۱۴۰۴ق.

۲۹. التفسیر الکبیر، منسوب به سلیمان بن احمد الطبرانی، تحقیق: هشام بدرانی، اردن: دار الکتاب الثقافی، اول، ۲۰۰۸م.

۳۰. تفسیر ما بعد الطبیعة، ابن رشد اندلسی، تهران: انتشارات حکمت، اول: ۱۳۷۷ش.

۳۱. تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، ابومنصور محمد بن محمد الماتريدي، المحقق: مجدی باسلوم، بیروت: دار الکتب العلمیة، الأولی ۱۴۲۶ق.

۳۲. تفسیر و مفسران، محمدهادی معرفت، قم: موسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ش.

۳۳. التفسیر والمفسرون، محمد حسین الذهبی، القاهرة: مکتبة وهبة، بی‌تا.

۳٤. تهذیب الاسرار فی أصول التصوف، ابوسعد عبد الملك بن محمد الخرکوشی، مصحح: امام سید محمد علی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.

۳۵. التوحید، محمد بن علی بن موسی ابن بابویه، مصحح: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، اول،: ۱۳۹۸ق.

۳٦. التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوی، قاهرة: عالم الکتب، الأولی، ۱۴۱۰ق.

۳۷. الجامع لشعب الإيمان، احمد بن الحسين البيهقی، حققه: الدکتور عبد العلی عبد الحمید حامد، الریاض: مکتبة الرشد للنشر والتوزيع بالتعاون مع بومبای الهند: الدار السلفیة، الأولی، ۱۴۲۳ق.

۳۸. «جستاری در حقائق التفسیر و رویکرد تأویلی آن»، محسن قاسم‌پور، پژوهش دینی، ش۱۸، ۱۳۸۸ش.

۳۹. جوامع آداب الصوفية، ابوعبد الرحمن محمد بن حسین السلمی، چاپ در تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد، مصحح: سلیمان ابراهیم آتش، بی‌جا: الناشر للطباعه و النشر و التوزیع و الاعلان، اول، ۱۴۱۴ق.

٤۰. «حقائق التفسیر و همسنجی مشهورترین نسخه ها و روش تصحیح آن»، محمد کریمی زنجانی اصل، آیینه میراث، ۱۳۸۹ش، ش١٤.

٤۱. حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء، أبونعیم اصفهانی، محافظهٔ مصر: السعادة، ۱۳۹۴ق.

٤۲. الرجال (لابن داود)، تقی الدین حسن بن علی ابن داوود حلی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۴۰۵ق.

۴۳. رجال الطوسی، محمد بن حسن الطوسی، جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، سوم،۱۳۷۳ ش.

٤٤. رسائل ، ابوالحسن العامری، تصحیح سحبان خلیفات، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، اول، ۱۳۷۵ش.

٤٥. رسائل ابن حزم الاندلسی، ابن حزم اندلسی، تحقیق دکتر احسان عباسی، بیروت: الموسسة العربیة، ۱۹۸۱م.

٤٦. رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیة، اول، ۱۴۱۲ق.

٤٧. رسائل الکندی الفلسفیة، یعقوب بن اسحاق الکندی، تصحیح: محمد ابوریده، دار الفکر العربی، دوم،: ۱۳۹۸ق.

٤٨. رسالتان فی سر الحروف و معانیها، محمد بن علی ابن عربی،مصحح: عبد الحمید صالح حمدان، مصر: المکتبة الازهریة، اول، ۱۴۲۶ق.

۴۹. رساله درباره‌ی خضر علیه‌السلام، احمد مهدوی دامغانی، تهران: نشر کتاب مرجع، اول،۱۳۸۶ش.

۵۰. رسالة فی الحروف، ابوالحسین محمد بن علی الجلّی، سلسله تراث علوی، ج۲، تصحیح: ابوموسی و الشیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، اول، ۲۰۰۶م .

۵۱. الرسالة القشيرية، ابوالقاسم عبد الکریم بن هوازن القشيري، تحقيق: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، القاهرة: دار المعارف.

۵۲. «رویکرد متصوفه در مواجه با احادیث»، علیرضا موسوی، کلام و ادیان: مؤسسه خاتم النبیین، ۱۳۹۸ش، شماره۲.

۵۳. زیادات حقائق التفسیر، ابوعبد الرحمن محمد بن حسین السلمی، بیروت: دار المشرق، اول، ۱۹۹۵ق .

٥٤. سرّ فاش! (نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود)، محمد علی صابری، قم: مکتبة الصدیقة الشهیدة، اول، ۱۴۰۰ ش.

۵۵. السنة، أبوبکر احمد بن أبي عاصم شیبانی، تحقیق محمد ناصر الدین الألبانی، بیروت: المکتب الإسلامی، الأولی، ۱٤۰۰ق.

۵۶. سیر أعلام النبلاء، شمس الدین محمد بن احمد الذهبی، المحقق: مجموعة من المحققین بإشراف الشیخ شعیب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الثالثة، ١٤٠٥ق.

۵۷. شرح توحید الصدوق، قاضی سعید قمی، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
۵۸. شرح و تعریب المثنوی المعنوی للبلخی، ابراهیم شتا دسوقی، قاهرة: المجلس الأعلی للثقافة، اول، ۱۴۱۶ق.
۵۹. الشفاء، حسین بن عبد الله ابن سینا، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبة آیة الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
٦٠. شمس المعارف الکبری، احمد بن علی البونی، بیروت: موسسة النور، دوم، ۱۴۲۷ق.
٦١. «شناسایی میراث صوفیان خراسان در آثار شیخ صدوق»، سکینه انصاری، علی عادل زاده، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، پژوهشکده قرآن و عترت دانشگاه آزاد، ۱۴۰۰ش.
٦٢. صحیفة الإمام الرضا علیه‌السلام، منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه‌السلام، مصحح: محمد مهدی نجف، مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه‌السلام، اول ۱۴۰۶ق.
٦٣. طبقات الأولیاء، ابوحفص عمر بن علی المصری معروف به ابن الملقن، مصحح: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.
٦٤. طبقات الصوفیة، ابوعبد الرحمن محمد بن حسین السلمی، محقق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۲۴ق.
٦٥. الطبقات الکبری، محمد بن منیع ابن سعد، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۱۰ق.
٦٦. عدة الداعی و نجاح الساعی، احمد بن محمد ابن فهد حلی، مصحح: احمد موحدی قمی، بی‌جا: دار الکتب الإسلامي، اول، ۱۴۰۷ق.
٦٧. عرائس البیان فی حقائق القرآن، روزبهان بقلی شیرازی، مصحح: احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۸ م.
٦٨. علم القلوب، منسوب به ابوطالب مکی، تصحیح: عبد القادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
٦٩. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، محمد بن علی بن موسی ابن بابویه، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۸۷ق.
۷۰. الغیبة، محمد بن حسن طوسی، عباد الله تهرانی، قم: دار المعارف الإسلامیة، اول،۱۴۱۱ق .
۷۱. الفارابی فی حدوده و رسومه، جعفر آل یایسن، بیروت: عالم الکتب، اول، ۱۴۰۵ق.
۷۲. الفتوحات المکیة، محمد بن علی ابن عربی، بیروت: دار الصادر، بی‌تا.

۷۳. فصوص الحکم، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة، اول،۱۹۴۶م.
۷٤. فضائل الصحابة ومناقبهم وقول بعضهم في بعض، ابوالحسن علي بن عمر الدارقطنی، به اشراف محمد بن خلیفة الرباح، السعودیة: مکتبة الغرباء الأثریة، الأولی، ۱۴۱۹ق.
۷۵. فقه الرساله الرستباشیة، سلسله تراث العلویین، ج۲، حسین بن حمدان الخصیبی، ، تحقیق: ابوموسی و شیخ موسی، لبنان: دار لأجل المعرفة، ۲۰۰۶ م.
۷٦. الفهرست، محمد بن اسحاق ابن ندیم، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۷۷. فهرست کتب الشیعة و اصولهم، محمد بن حسن الطوسی، تحقیق: عبدالعزیز طباطبایی، قم: کتابخانه محقق طباطبایی، اول، ۱۴۲۰ق.
۷۸. قاب قوسین ملتقی الناموسین فی معرفة سید الکونین، عبد الکریم جیلی، مصحح: احمد فرید المزیدی، قاهرة: دار الآفاق العربیة، ۱۴۲۸ق.
۷۹. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۸۰. کشف الأسرار و عدة الأبرار، رشید الدین ابوالفضل میبدی، مصحح: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
۸۱. الکشف والبیان عن تفسیر القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهیم الثعلبی، تحقیق: الإمام أبی‌محمد بن عاشور، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، الأولی، ۱۴۲۲ق.
۸۲. اللمع فی التصوف، ابونصر سراج طوسی، مصحح: رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعة بریل، ۱۹۱۴م.
۸۳. مثنوی معنوی، جلال الدین محمد بلخی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد، اوّل، ۱۳۷۳ق.
۸٤. مجمع البیان، حسن بن فضل الطبرسی، تقدیم: السید محسن الأمین العاملی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الأولی، ۱۴۱۵ق.
۸۵. مجموعة آثار السلمی، ابوعبد الرحمن محمد بن حسین السلمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، اول، ۱۳۶۹ش.
۸٦. مجموعة رسائل الإمام الغزالی، ابوحامد محمد الغزالی، بیروت: دار الفکر، اول، ۱۴۱۶ق.

۸۷. مستدرکات علم رجال الحدیث، علی نمازی شاهرودی، تهران: نمازی شاهرودی، اول: ۱۴۱۴ق.
۸۸. معانی الأخبار، محمد بن علی بن موسی ابن بابویه، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، قم: جامعۀ مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۸۹. معجم البلدان، یاقوت حموی، بیروت: دار الصادر، دوم، ۱۹۹۵م.
۹۰. معجم رجال الحدیث، سید ابوالقاسم خوئی، قم، ۲۴ جلدی، بی‌جا، ۱۴۱۳ق، موجود در نرم افزار جامع تراجم نور.
۹۱. المغني في الضعفاء، شمس الدین محمد بن احمد الذهبی، المحقق: نور الدین عتر، قطر: إدارة إحياء التراث، بی‌تا.
۹۲. مفاتیح الغیب - التفسیر الکبیر، محمد بن عمر فخر رازی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، الثالثة، ۱۴۲۰ق.
۹۳. میزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدین محمد بن احمد الذهبی، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، الأولی، ۱۳۸۲ق.
٩٤. نحو القلوب، ابوالقاسم عبد الکریم بن هوازن القشیري، تعلیق: مرسي محمد علي، بیروت: دار الکتب العلمیة، الثانیة، ۱۴۲۶ق.
٩٥. النفحات الالهیة و الخواطر الالهامیة (الاربعینیات)، قاضی محمد سعید قمی، مصحح: نجفقلی حبیبی، تهران: میراث مکتوب، اول، ۱۳۸۱ش.
٩٦. «نگاهی به حقائق التفسیر و زیادات حقائق التفسیر و بررسی پاره ای از آرای محققان در این باب»، اکبر ثبوت، آیینه میراث، ۱۳۹۰ش، ش۲.
۹۷. نهج البلاغة، محمد بن حسین شریف رضی، مصحح: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۹۸. "Al-Ṣamad and the high God. An Interpretation of sūra CXII", Uri Rubin, Der Islam, ٦١, August ٥, ٢٠٠٩.

# دلالت‌سنجی حدیث «إنّما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام» بر اعتبار شرط غیر مصرح در متن عقد

سعید سبوئی جهرمی[1]
محمدرسول آهنگران[2]

## چکیده

روایات مشتمل بر عبارت «إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام» در ابواب مختلفی از فقه از جمله بیع، مزارعه، مضاربه، نکاح و عتق مورد استناد واقع شده‌اند. عمده مباحثی که در این ابواب در خصوص روایات مذکور انجام شده مرتبط با اعتبار صیغه در این عقود است. یکی از مباحثی که در مورد این روایات مورد غفلت واقع شده بررسی آن‌ها از جهت نفی اعتبار شروط غیر مصرح است؛ به این معنا که آیا این روایت دلالتی بر عدم اعتبار شروط غیر مصرح دارد یا خیر؟ برخی از فقها با استناد به عبارت «إنما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام» مدعی شده‌اند که شروط غیر مصرح معتبر نیستند و تنها شرطی می‌تواند نافذ باشد که به‌صورت لفظی بیان شده باشد. در مورد معنای این روایات، فقها احتمالات مختلفی را ارائه کرده‌اند. تنها احتمالی که می‌تواند مدعای مذکور را ثابت کند، این است که «کلام» به معنای لفظ باشد و «إنّما» نیز دلالت بر حصر کند. در این مقاله که به روش توصیفی- تحلیلی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای نگاشته شده، با بررسی سندی و دلالی این روایات این نتیجه به دست آمد که این احتمال مردود است و روایات مذکور نمی‌تواند اعتبار شروط غیر مصرح را مخدوش کند.

واژگان کلیدی: دلالت‌سنجی روایات، یحلل الکلام، یحرم الکلام، شرط غیر مصرح.

---

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی کارشناس ارشد دانشگاه تهران پردیس فارابی: sabouеisaeed@gmail.com .

۲. استاد دانشگاه تهران پردیس فارابی: ahangaran@ut.ac.ir.

## مقدمه

از مباحث مهمی که در فقه معاملات مورد توجه قرار گرفته، مبحث شرط است. در مورد تعریف شرط، اقسام شروط و اعتبار هر یک از آن‌ها بحث‌های مفصلی در فقه شیعه مطرح شده است. فقهای متقدم امامیه تا قبل از محقق حلی مباحث مربوط به شرط را به‌صورت پراکنده در ابواب مختلف، به‌ویژه کتاب بیع مطرح می‌کردند.[1] از زمان محقق حلی، فصل مستقلی در کتاب البیع به بحث در از شروط صحت شرط اختصاص یافت.[2] علامه حلی و شهید اول نیز از همین رویه در کتب خود پیروی کردند.[3] این شیوه ادامه داشت تا این که شیخ انصاری در کتاب مکاسب پس از بحث از اقسام خیارات به‌طور گسترده به این موضوع پرداخت و بدین ترتیب فصل تازه‌ای در تحقیق مباحث شروط آغاز شد.[4]

شرط دارای تقسیمات گوناگونی است. یکی از تقسیمات آن، تقسیم به ابتدائی و ضمنی است. شرط ابتدائی به شرط مستقلی گفته می‌شود که در ضمن عقد دیگری مندرج نشده است، اما شرط ضمنی به شرطی اطلاق می‌شود که در ضمن عقد دیگری مندرج شده است. شروط ضمنی خود به دو دسته مصرّح و غیر مصرح تقسیم می‌شوند. ازآنجاکه شروط غیر مصرح در فقه مصادیق زیادی دارند، اعتبارسنجی آن‌ها یکی از مباحثی است که واکاوی آن در علم فقه ضروری به‌نظر می‌رسد.

برای نمونه، شرط سلامت عوضین از جمله شروطی است که غالباً در متن عقد به آن تصریح نمی‌شود. اگر شروط غیر مصرح فاقد اعتبار باشند در صورت معیوب بودن مبیع یا ثمن و یا هر دو، حق فسخ معامله برای هیچ یک از طرفین وجود نخواهد داشت.[5] نمونه دیگر شرط غیر مصرح، سقوط نفقه از عهده زوج در مدت‌زمان بین عقد و عروسی است. اگر چنین شرطی غیرمعتبر باشد، زوجه می‌تواند در این دوران نیز درخواست



---

۱. خلاف: ج۲ صص ۱۵٦ و ۱۳۰؛ السرائر: ج۲ ص۲٤۹.

۲. شرائع الإسلام: ج۲ ص۲۷.

۳. قواعد الأحكام: ج۲ ص۸۹؛ الدروس الشرعية: ج۳ ص۲۱٤.

٤. مکاسب محرمه: ج٦ ص۱۱.

۵. کتاب نکاح: ج ۱۲ ص ٤۲٤۹.

پرداخت نفقه کند.[1] این قبیل شروط در عقود و معاملات روزمره کاربرد فراوانی دارند و بخش وسیعی از زندگی بشر را به خود درگیر می‌کنند؛ به همین جهت بحث از اعتبار یا عدم اعتبار آن‌ها دارای اهمیت فراوانی است.

یکی از دلایلی که بر عدم اعتبار شرط غیر مصرح ذکر شده، روایاتی است که مشتمل بر عبارت «إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام» است. باتوجه‌به این روایات ممکن است چنین استدلال شود که تنها شرطی می‌تواند نافذ باشد که به‌صورت لفظی بیان شده و شروط غیر مذکور اعتباری ندارند. هدف اصلی این پژوهش پاسخ به این پرسش است که آیا حدیث مذکور دلالت بر عدم اعتبار شروط غیر مصرح دارد یا خیر؟ لذا در این نوشته با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع فقهی معتبر به تحلیل این روایت از جهت سندی و دلالی پرداخته می‌شود.

## پیشینه تحقیق

در طول تاریخ، فقهای امامیه در ابواب مختلف فقهی به روایت «إنما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام» استناد کرده‌اند. اولین فقیهی که در تحقیقات خود این حدیث را مستند قرار داده است شیخ صدوق در باب مزارعه است[2]. پس از ایشان علامه حلی استناد به این حدیث را در همین باب به ابن‌جنید نسبت می‌دهد.[3] البته در عبارات این دو عالم تنها به این حدیث اشاره شده و تحلیل خاصی از آن ارائه نشده است.

پس از ایشان، سید علی طباطبائی در کتاب ریاض المسائل از این حدیث برای اثبات این مطلب که معاطات، مفید ملک لازم نیست، استفاده کرده است.[4] محقق تستری در مقابس در مقام اثبات اشتراط صیغه، برای عقد نکاح به این روایت تمسک کرده است. همچنین صاحب جواهر در چند باب مختلف از جمله باب مضاربه به این حدیث اشاره





۱. مبانی منهاج الصالحین: ج ۱۰ ص ۲۹۷.

۲. المقنع ص۳۸۹.

۳. مختلف الشیعة: ج٦ صص۱۹۲-۱۹۱.

٤. ریاض المسائل: ج ۱ ص ۵۱۱.

کرده است.[1]

شیخ انصاری اولین فقیهی است که به تفصیل به بررسی این روایت پرداخته است. ایشان در بحث بیع معاطاتی این روایت را به‌عنوان یکی از ادله لزوم اشتراط صیغه در عقد بیع، تحلیل می‌کند.[2] با همه این تفاصیل، همه استناداتی که فقها در طول تاریخ دربارهٔ این روایت داشته‌اند، به اشتراط صیغه در اصل عقود مربوط می‌شود و تاکنون هیچ پژوهشی نسبت این روایت با شروط را بررسی نکرده است. البته اشاراتی در این زمینه مطرح شده که هیچ‌گاه به بررسي تفصيلي ختم نشده است؛[3] بنابراین می‌توان مدعی شد که این پژوهش نخستین نوشته‌ای است که روایات مذکور را از این دیدگاه بررسی می‌کند.

## ۱. کلیات

### ۱،۱. تعریف شرط

تعریف شرط را از دیدگاه دو گروه، یعنی اهل لغت و فقها، بررسی می‌کنیم.

أ) تعریف اهل لغت

خلیل بن أحمد در کتاب العین در توضیح لفظ شرط می‌نویسد: «الشرط معروف فی البیع»[4]. پرواضح است که چنین تعریفی نمی‌تواند در روشن شدن مفهوم شرط راه‌گشا باشد. از بررسی کتب لغوی دیگری چون مقاییس اللغهٔ[5] و أساس البلاغهٔ[6] و نیز النهایهٔ[7] معنای روشنی به دست نمی‌آید. از تعاریفی که می‌تواند در بحث ما استفاده شود، تعریفی است که در کتاب لسان العرب ابن‌منظور آمده است: «الشَّرْطُ: إِلزامُ الشيء و التِزامُه في البيعِ و

۱. جواهر الکلام: ج۲٦ ص۳۳۹.
۲. مکاسب محرمه: ج ۳ ص۵۱.
۳. القواعد الستهٔ عشر: ص ۱۷.
٤. العین: ج٦ ص۲۳٤.
٥. معجم مقائیس اللغة: ج۳ ص ۲٦۰.
٦. أساس البلاغة: ص ۳۲٦.
۷. النهایة: ج ۲ ص ٤٥۹.

نحوه».[1] باتوجه‌به این تعریف، شرط فقط شامل الزام و التزامات در ضمن عقد است و شامل شروط ابتدایی نمی‌شود.

ب) تعریف فقها

در اصطلاح فقهی شرط، به صورت‌های متفاوتی تعریف شده است. برای نمونه اقوال برخی از فقها را ذکر می‌کنیم:

شیخ انصاری: ایشان در کتاب البیع مفهوم شرط را اعم از شرط ابتدایی و شرط ضمنی می‌داند. استدلال ایشان این است که لفظ شرط در روایات بسیاری در معنای اعم به‌کار رفته است.[2]

امام خمینی: ایشان در کتاب البیع بر خلاف شیخ انصاری، مفهوم شرط را منحصر در شرط ضمنی می‌داند.[3]

محقق خوئی: از دیدگاه ایشان شرط در همه موارد به معنای ربط و ارتباط به‌کار رفته است و تفکیکی بین معنای لغوی و اصطلاحی وجود ندارد.[4] تفاوتی که تعریف ایشان با دیگر تعاریف دارد، این است که معنای شرط را معنایی حرفی و غیرمستقل می‌داند. در ادامه ایشان تصریح می‌کند که لفظ شرط، شروط ابتدایی را نیز شامل می‌شود.[5]

## ۲،۱. اقسام شرط

شرط باتوجه‌به اعتبارات مختلف دارای تقسیمات گوناگونی است. تقسیمی که در بحث ما باید به آن توجه شود، به اعتبار ارتباط و عدم ارتباط آن با عقد است. در این تقسیم‌بندی شرط به دو قسم ابتدایی و ضمنی تقسیم می‌شود. شرط ابتدایی، شرطی است که در ضمن عقد دیگری مندرج نشده است، اما شرط ضمنی (به معنای اعم) به شرطی اطلاق می‌شود که در ضمن عقد دیگری مندرج شده است. شروط ضمنی خود به





---

۱. لسان العرب: ج ۷ ص ۳۲۹.

۲. مکاسب محرمه: ج۶ ص ۱۱.

۳. کتاب البیع: ج ۱ ص ۱۳٤.

٤. مصباح الفقاهه: ج ۷ ص ۲۹۷.

۵. همان: ص ۲۹۸.

دو دسته مصرّح و غیر مصرّح (ضمنی به معنای اخص) تقسیم می‌شوند. شرط مصرّح شرطی است که در ضمن عقد دیگری قرار دارد و به آن تصریح می‌شود، برخلاف شرط غیرمصرّح که هرچند در ضمن عقد وجود دارد، اما بیان نمی‌شود.[۱]

شرط غیر مصرّح (ضمنی به معنای اخص) تعهدی است که در متن عقد ذکر نمی‌شود؛ اعم از آنکه پیش از عقد ذکر شود و عقد با لحاظ آن تشکیل گردد، یا هرگز ذکر نشود و از اوضاع و احوال و سیره عرفی و سایر قراین مفادش استنباط گردد.[۲]

برای مثال به چند نمونه از شروط ضمنی غیر مصرح اشاره می‌کنیم:

۱. تعجیل اجیر در انجام عملی که برای آن اجیر شده است؛[۳]

۲. سالم بودن مبیع؛[٤]

۳. تسلیم زمین در عقد مزارعه؛[٥]

٤. حق فسخ نکاح در صورت عدم پرداخت نفقه؛[٦]

٥. سقوط نفقه از عهده زوج در زمان بین عقد و عروسی.[۷]

## ۲. روایات مشتمل بر عبارت «إنما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام»

در مجموع چهار روایت با این مضمون وجود دارد. یکی از آن‌ها در باب بیع است و سه روایت دیگر در باب مزارعه.

### ۱،۲. روایت باب بیع

کلینی در باب «ما لیس عنده» از کتاب کافی چنین نقل می‌کند: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ خَالِدِ بن نجيح قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ علیه السلام: الرَّجُلُ يَجِيءُ فَيَقُولُ اشْتَرِ هَذَا الثَّوْبَ وَ أُرْبِحَكَ كَذَا وَ كَذَا قَالَ أَلَيْسَ إِنْ شَاءَ تَرَكَ وَ إِنْ شَاءَ أَخَذَ قُلْتُ بَلَى قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِنَّمَا

---

۱. قواعد فقه: ج ۲ ص ٥۳.

۲. همان: ص ٥٤.

۳. التهذیب فی مناسک العمرة و الحج: ج ۱ ص ۲۳٦.

٤. کتاب نکاح: ج ۱۲ ص ٤۲٤۹

٥. مستمسک العروة الوثقی: ج ۱۳ ص ۸٤.

٦. قاعد لا ضرر و لا ضرار: ص ۲۹٦.

۷. مبانی منهاج الصالحین: ج ۱۰ ص ۲۹۷.

يُحلّل الْكَلَامُ وَ يُحَرِّمُ الْكَلَامُ».[1]

خالد بن نجیح می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: مردی می‌گوید این لباس را (از من) بخر. (سپس خودم همین لباس را از تو با قیمتی بالاتر می‌خرم) و فلان مقدار به تو سود می‌دهم. امام فرمودند: اگر حاصل این گفت‌وگو ایجاب بیع و الزام به آن نباشد، به‌گونه‌ای که پیشنهاددهنده اگر خواست بخرد و اگر خواست نخرد، (یا خریدار اگر خواست، به مالک سابق بفروشد و اگر خواست، نفروشد) اشکالی ندارد. این کلام است که موجب حلیت و حرمت می‌شود.

شیخ طوسی نیز در باب «النقد و النسیئه» از کتاب تهذیب، همین روایت را با سندی دیگر نقل کرده است.[2]

## ۲،۲. روایات باب مزارعه

روایت اول: کلینی در کتاب کافی چنین نقل می‌کند: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام عَنِ الرَّجُلِ يَزْرَعُ الْأَرْضَ فَيَشْتَرِطُ لِلْبَذْرِ ثُلُثاً وَ لِلْبَقَرِ ثُلُثاً قَالَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسَمِّيَ شَيْئاً فَإِنَّمَا يُحَرِّمُ الْكَلَام».[3]

شخصی از امام صادق علیه‌السلام از صحت مزارعه‌ای می‌پرسد که مزارع در قرارداد مزارعه شرط کرده یک‌سوم محصول به ازای بذری که مصرف شده باشد و یک‌سوم دیگر محصول در قبال شخم زدن زمین باشد. امام در پاسخ می‌فرمایند: سزاوار نیست در مزارعه این گونه سهمیه را تعیین کنند؛ چون کلام قرارداد را حرام می‌گرداند.

روایت دوم: کلینی نقل می‌کند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام عَنِ الرَّجُلِ يَزْرَعُ أَرْضَ آخَرَ فَيَشْتَرِطُ عَلَيْهِ لِلْبَذْرِ ثُلُثاً وَ لِلْبَقَرِ ثُلُثاً قَالَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسَمِّيَ بَذْراً وَ لَا بَقَراً فَإِنَّمَا يُحَرِّمُ الْكَلَام».[4]

روایت سوم: شیخ طوسی در تهذیب نقل می‌کند: «الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ




---

۱. الکافی: ج ۵ ص ۲۰۱.
۲. تهذیب الأحکام: ج ۷ ص ۵۰.
۳. الکافی: ج ۵ ص ۲٦٧.
٤. همان.

عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَزْرَعُ أَرْضَ رَجُلٍ آخَرَ فَيَشْتَرِطُ عَلَيْهِ ثُلُثاً لِلْبَذْرِ وَ ثُلُثاً لِلْبَقَرِ فَقَالَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسَمِّيَ بَذْراً وَ لَا بَقَراً وَ لَكِنْ يَقُولُ لِصَاحِبِ الْأَرْضِ أَزْرَعُ فِي أَرْضِكَ وَ لَكَ مِنْهَا كَذَا وَ كَذَا نِصْفٌ أَوْ ثُلُثٌ أَوْ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ وَ لَا يُسَمِّي بَذْراً وَ لَا بَقَراً فَإِنَّمَا يُحَرِّمُ الْكَلَامُ».[1]

مطابق این حدیث، باید سهم کشاورز و صاحب زمین به‌صورت مشاع معین شود و نباید تعیین سهم هر یک برحسب بذر، شخم و مواردی از این قبیل باشد.

## ۳. دیدگاه فقها در مورد روایات

این روایات در بسیاری از کتب فقهی به بحث گذاشته شده است، اما در این نوشته تنها به استدلالات سه تن از فقهای بنام می‌پردازیم. ابتدا نظرات شیخ انصاری به‌عنوان محور استدلالات مطرح می‌شود؛ به این خاطر که ایشان در این زمینه ابتکارات بسیاری داشته است و پس از ایشان همه فقها نظرات خود را حول تحلیلات ایشان ارائه کرده‌اند. در ادامه نیز به بررسی نظرات امام خمینی و محقق خویی که پرچم‌داران دو مکتب فقهی مختلف در عصر حاضر هستند، پرداخته می‌شود.

### ۱,۳. دیدگاه شیخ انصاری

ایشان چهار احتمال را دربارهٔ این روایت مطرح می‌کند:

احتمال اول: مراد از «کلام» در هر دو فقره لفظ، دلالت بر تحلیل و تحریم است؛ به این معنا که تحلیل و تحریم یک چیز، تنها به‌وسیله نطق صورت می‌پذیرد.

احتمال دوم: مراد از «کلام» لفظ با مضمونش باشد؛ به این معنا که مطلب واحد با اختلاف مضامین کلامی، از منظر حکم شرعی تفاوت پیدا می‌کند. مثلاً مطلب واحد، تسلیط بضع است، اگر با عبارات «ملکتک بضعی»، «سلّطتک علیه» و «أحللتها لک» اداء شود، محرّم است و موجب انعقاد عقد نکاح نمی‌شود، اما اگر با عبارت «متّعتک نفسی بکذا» بیان شود، محلّل است و موجب انعقاد عقد نکاح می‌باشد.

احتمال سوم: این احتمال دو بیان دارد:

بیان اول: مراد از «کلام» در هر دو فقره واحد باشد، اما تحلیل و تحریم آن به اعتبار وجود و عدم آن باشد؛ یعنی اگر کلام وجود داشته باشد، محلّل است و اگر وجود نداشته

۱. همان: ج ۷ ص ۱۹٤.

باشد، محرّم است و یا برعکس.

بیان دوم: مراد از کلام واحد باشد، اما تحلیل و تحریم آن به اعتبار محلّ و غیر محلّ آن باشد؛ یعنی کلام واحد در محلّش محلّل و در غیر محلش محرّم است.

احتمال چهارم: مراد از کلام محلّل، مقاوله‌ای (گفت‌وگو) است که قبل از بیع صورت می‌گیرد و مراد از کلام محرّم ایقاع بیع است.[1]

شیخ انصاری پس از بیان این احتمالات به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد:

احتمال اول: این احتمال تنها احتمالی است که مدعای صاحب ریاض، مبنی‌بر عدم افاده لزوم معاطات را می‌تواند اثبات کند. دو اشکال به این احتمال وارد است:

اشکال اول: لازمه این احتمال آن است که تنها کلام و لفظ، تحریم و تحلیل را ایجاب کند، درحالی‌که اکثر محلّل‌ها و محرّم‌ها غیرکلامی هستند؛ برای مثال، تنجّس، محلّل و محرّم مأکولات و مشروبات است، تذکیه محلّل و عدم آن محرّم است، غلیان عصیر عنبی محرّم و ذهاب ثلثین محلّل است، خلط مال حرام به حلال محرّم و تخمیس آن محلّل است و ... . همهٔ این موارد غیر لفظی هستند، بنابراین التزام به احتمال اول مستلزم تخصیص اکثر است.[2]

اشکال دوم: این احتمال با صدر روایت مطابقت ندارد؛ چون سؤال راوی این است که آیا مقاوله قبل از تملّک عین و کسب ربح به‌وسیله چنین معامله‌ای حلال است یا حرام؟ و از آنجا که به یقین لفظ و کلام وجود داشته است، چنین پاسخی لغو خواهد بود.[3]

احتمال دوم: این احتمال نیز با صدر روایت ناسازگار است؛ چون در مورد این روایت مضمون واحدی وجود ندارد که با یک لفظ حلال و با لفظی دیگر حرام شود، بلکه یک مطلب وجود دارد که وجود لفظ موجب حرمت و نبود آن موجب حلیت می‌شود.

شیخ انصاری با رد احتمال اول و دوم، دو احتمال اخیر را می‌پذیرد.[4]



---

۱. مکاسب محرمه: ج ۳ صص ۵۳-۵۱.

۲. همان: ص۶۳.

۳. همان.

٤. همان.

### ۲،۳. دیدگاه امام خمینی

امام خمینی، ابتدا عبارت «إنما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام» را با صرف نظر از صدر روایت بررسی کرده، سپس به بررسی آن با لحاظ صدر آن می‌پردازد.

#### ۱،۲،۳. بررسی روایت بدون در نظر گرفتن صدر آن

در این مقام ایشان به چند نکته اشاره می‌نماید:

نکته اول: مقتضای اطلاق حدیث این است که حلیت و حرمت اعمّ از وضعی و تکلیفی باشد؛ چرا که مفهوم این دو در وضعی و تکلیفی یکی است و عبارت است از: ممنوعیت و عدم ممنوعیت.

همچنین مقتضای اطلاق این است که هم شامل تحلیل و تحریم بدون واسطه باشد هم تحلیل و تحریم با واسطه. برای روشن شدن مطلب برای هر یک از این اقسام مثالی را ذکر می‌کنیم:

تحلیل تکلیفی بدون واسطه: مانند این که مولا کنیز خویش را برای دیگری تحلیل کند.

تحلیل تکلیفی باواسطه: مانند عقد نکاح که موجب تحقّق زوجیت است و به‌واسطه زوجیت استمتاعات حلال می‌شوند.

تحریم تکلیفی بدون واسطه: مانند ظهار.

تحریم تکلیفی باواسطه: مانند طلاق که موجب قطع زوجیت می‌شود و به‌واسطه آن استمتاعات حرام می‌شوند.

تحلیل وضعی: مانند عقود صحیح که موجب نفوذ معاملات و تحقق نقل می‌شود.

تحریم وضعی: مانند شرط مفسد عقد.[1]

نکته دوم: ازآنجاکه موضوع حکم، طبیعت کلام است، مقتضای اطلاق این است که شامل کلامی که هم محلّل است و هم محرّم است، نیز بشود؛ مانند فسخ که موجب بازگشت دو عین به صاحبان آن‌هاست و نسبت به مشتری، مثمن را حرام و ثمن را حلال

۱. کتاب البیع: ج ۱ صص ۲۱۳-۲۱۲.

می‌کند و نسبت به بایع، عکس آن را ایجاب می‌کند.[1]

نکته سوم: مقتضای اطلاق حدیث این است که شامل کلام شارع نیز بشود؛ مثلاً آیه «أوفوا بالعقود»[2] که کلام شارع مقدس است و موجب صحّت وضعی معاطات می‌شود؛ بنابراین کلام خداوند متعال در مقام تشریع گاهی محلّل است و گاهی محرّم، چه باواسطه باشد و چه بدون واسطه.[3]

نکته چهارم: مقتضای ظهور لفظی و سیاقی حدیث این است که سببیت هر یک از محلّل و محرّم به یک صورت باشد؛ به این معنا که هر یک از این دو سبب مؤثر در مسبّب خود باشند و تفکیک بین نحوه سببیت محرّم و محلّل خلاف ظاهر است.[4]

امام خمینی پس از بیان این مطالب می‌فرماید: تمام احتمالاتی که شیخ انصاری مطرح کردند، خلاف ظاهر است. در مورد احتمال اول می‌فرماید:

تقیید کلام در هر دو فقره به لفظ دال بر تحلیل و تحریم که ظهور در دلالت وضعی لفظی دارد، بدون دلیل و خلاف ظاهر روایت است.[5]

در مورد احتمالات دیگر نیز چنین می‌فرماید: همه این احتمالات خلاف ظاهر لفظ و سیاق است؛ چون ظاهر روایت این است که کلام مؤثر در تحریم باشد، در نتیجه عقود باطل، از محل کلام خارج است؛ چون لغو و بی‌تأثیر هستند. مقتضای سیاق روایت نیز این است که محلّلیت و محرّمیت به یک نحوه تأثیرگذار باشند. افزون بر این عدم کلام تأثیری ندارد نه این که مؤثر در حرمت باشد و حمل کلام بر عدم کلام، از عجیب‌ترین حمل‌ها است.[6]

### ۲,۲,۳. بررسی روایت با در نظر گرفتن صدر آن

---

۱. همان.

۲. مائده: ۱.

۳. همان.

۴. کتاب البیع: ج ۱ ص ۲۱۴.

۵. همان: ص ۲۱۵.

۶. همان.

تا اینجا، بدون در نظر گرفتن صدر روایت، تفسیر شد، اما اگر به ملاحظه صدر آن باشد، باید گفت: ظاهر روایت این است که سؤال راوی به‌خاطر «اشتر هذا الثوب...» نبوده، بلکه دلیلی دیگر داشته که از کلام فهمیده می‌شود؛ به این معنا که آیا خرید ثوب و اخذ ربح مذکور جایز است یا خیر؟

امام علیه السلام در پاسخ به این سؤال فرمودند: در صورت مختار بودن آن شخص در اخذ و ترک، اشکالی ندارد و این کلام کنایه است از اینکه در صورت عدم تحقق بیع ملزم، اشکالی ندارد و در مقابل آن اگر از شخص سلب اختیار شود، یعنی بیع ملزم صورت بپذیرد، اشکال دارد. با این توضیح معلوم می‌شود که مراد از کلام در این حدیث، لفظ در مقابل معاطات نیست، بلکه کنایه از بیع سلب‌کننده اختیار و بیع با اختیار است و دلالتی بر اشتراط لفظ ندارد.

افزون اینکه مراد از «کلام» نفس طبیعت کلام نیست؛ چون کلام با این معنا قطعاً محقق است؛ پس باید مراد از «کلام» نوع خاصی از کلام باشد که باتوجه‌به قرینه مقامی، مراد از آن، نوع خاصی از بیع، یعنی بیع «ما لیس عنده» است.[1] در پایان نیز امام خمینی در دلالت «إنما» بر حصر اشکال می‌کند.[2]

نسبت به روایات باب مزارعه نیز، ظاهراً شبهه سؤال‌کننده در جواز شرط کردن ثلث برای بذر و ثلثی دیگر برای شخم زدن بوده است، بدون نظر داشتن به اینکه اشتراط با لفظ صورت می‌گیرد یا با غیر لفظ و این قرینه است بر اینکه مراد از کلام، نوع خاصی از کلام، یعنی چنین اشتراطی است.[3]

## ۳٫۳. دیدگاه محقق خویی

محقق خویی پس از بیان احتمالات چهارگانه به بررسی و نقد آن‌ها می‌پردازد.

نسبت به وجه اول همان دو اشکال شیخ انصاری را وارد می‌داند. سپس به تقویت احتمال دوم و قسم دوم از احتمال سوم می‌پردازد، اما در ادامه چند اشکال به احتمال سوم وارد می‌کند:

---

۱. همان: صص ۲۱۶-۲۱۵.

۲. همان :ص ۲۱۷.

۳. همان: ج ۱ ص ۲۱۷.

اولاً: ظاهر عبارت «إنما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام» این است که مؤثر در حلیت و حرمت وجود کلام است، نه این که وجودش محرّم باشد و عدم آن، محلّل.

ثانیاً: اطلاق محلّل بر عدم کلام خالی از مسامحه نیست؛ چون بقاء هر یک از دو عین بر ملک صاحبش به‌خاطر بقاء علت آن است، نه به‌خاطر عدم علت ضد آن.[۱]

در پایان نیز می‌فرماید: حاصل تمام آنچه گفته شد این است که روایت ابن نجیح دلالتی بر اعتبار لفظ در صحت یا لزوم بیع ندارد تا اینکه بر عدم صحت یا عدم لزوم معاطات دلالت کند. افزون‌بر این، سند روایت مشتمل بر افراد مجهول است و نمی‌تواند مبنای حکم شرعی قرار گیرد.[۲]

## ٤. دیدگاه مختار

برای اینکه نظریه مختار کاملاً روشن شود، لازم است ابتدا اسناد روایات به‌دقت مورد بررسی قرار گیرد و پس از آن به تحلیل مفاد روایت پرداخته شود.

### ١.٤. بررسی اسناد روایات

ازآنجاکه برخی محققین، مانند محقق خوئی، در سند برخی از این روایات خدشه کرده‌اند، لازم است ابتدا اسناد این روایات بررسی شود.

#### ١.١.٤. روایت باب بیع

این روایت از دو طریق نقل شده است:

الف) طریق کلینی: علی بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن یحیی بن الحجاج عن خالد بن نجیح ...

تنها شخصی که در این سند قابل مناقشه است، خالد بن نجیح است. هرچند امامی بودن این شخص از کتب رجالی قابل اثبات است،[۳] اما توثیق خاص ندارد؛ به‌همین دلیل محقق خویی سند این روایت را مجهول می‌خواند. برای تصحیح سند این روایت، می‌توان به یکی از مبانی زیر تمسک کرد:

---

١. مصباح الفقاهه: ج ٢ صص ١٥٢-١٥٠.

٢. همان: ص ١٥٤.

٣. اختیار معرفهٔ الرجال: ج ٢ صص ٧٤٩-٧٤٨.

۱- پذیرش مبنای مشایخ ثقات: یکی از روات آن، محمد ابن ابی عمیر است و رجال پس از ایشان نیز ثقه هستند.

۲- پذیرش روایات کافی به دلیل شهادت کلینی بر صحت آن‌ها، چنان‌که از محقق نائینی نقل شده: «إنّ المناقشهٔ فی أسناد روایات الکافی حرفهٔ العاجز».[۱]

۳- انجبار ضعف سند به‌واسطه شهرت عملی: رفتار فقها با این روایت همانند روایتی موثوق‌الصدور بوده است.[۲]

البته نسبت به مبنای سوم می‌توان گفت آن شهرتی جابر ضعف سند است که در میان قدما وجود داشته باشد؛ درحالی‌که استناد به این حدیث در بین قدما سابقه ندارد، بلکه این شهرت صرفاً بین متأخرین وجود دارد و چنین شهرتی نمی‌تواند ضعف سند را جبران کند.[۳]

ب) طریق شیخ طوسی: حسین بن سعید عن ابن أبی عمیر عن یحیی بن الحجاج عن خالد بن الحجاج ...

در این سند خالد بن حجاج محل بحث است. نجاشی در ترجمه یحیی بن الحجاج، برادر خالد، می‌گوید: «بغدادی ثقهٔ و أخوه، روی عن أبی عبدالله، له کتاب».[٤] در ترکیب این جمله دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: «أخوه» عطف بر ضمیر مستتر مرفوعی «ثقهٔ» باشد. به این ترتیب وثاقت خالد نیز ثابت می‌شود.

احتمال دوم: «أخوه» مبتدا و خبرش «روی» باشد. در این حالت وثاقت خالد ثابت نمی‌شود.

هرچند احتمال اول خلاف قواعد ادبی است؛ چون برای عطف بر ضمیر مرفوعی متصل، نیاز به فاصل است،[٥] اما به چند دلیل این احتمال ارجحیت دارد:



---

۱. معجم رجال الحدیث: ج ۱ ص ۸۱.

۲. ادله عام روایی فقه و حقوق قراردادها: ص ۳۲۱؛ العناوین الفقهیهٔ: ج ۲ ص ۸۸.

۳. تفصیل الشریعهٔ: ص ٤١٤.

٤. رجال النجاشی: ص ٤٤٥.

٥. البهجهٔ المرضیهٔ: ج۲ ص ١٦٠.

اولاً: وجود فاصل در حالت مذکور دائمی نیست و گاهی اوقات بدون فاصل نیز آمده است[1] و نجاشی نیز ملتزم به رعایت این قاعده نبوده است. شاهد این مدعا، این است که عطف بدون فاصل در کلمات نجاشی زیاد دیده می‌شود.[2]

ثانیاً: اگر احتمال دوم را بپذیریم: جملات بعدی در توصیف خالد خواهد بود، درحالی‌که این باب در ترجمه یحیی منعقد شده است و این خلاف ظاهر سیاق است که اصل باب به نام شخصی باشد و توضیحاتش در مورد شخصی دیگر.

افزون‌بر این، بنابر پذیرش مبنای مشایخ ثقات، این روایت نیز معتبر است؛ چون این روایت نیز از طریق ابن أبی عمیر نقل شده است.

### ۲٫۱٫۶. روایات باب مزارعه

سه روایت اخیر از جهت سندی معتبرند.

با این توضیحات مشخص می‌شود که اشکال سندی بر این روایات وارد نیست.

## ۲٫٤. توضیح مفردات روایات

پس از بررسی اسناد روایات باید به تحلیل مفاد آن پرداخته شود؛ لذا در این بخش، مفردات این روایات بررسی می‌شود.

### ۱٫۲٫٤. «إنّما»

همان‌طور که در عبارات امام خمینی اشاره شد، در دلالت «إنّما» بر حصر تردید است. با بررسی موارد استعمال این کلمه در کلام فصیح عربی به این نتیجه می‌رسیم که استعمال آن در مجرد تأکید شیوع دارد. به موارد زیر توجه کنید:

«قل إنّما یوحی إلی أنّما إلهکم إله واحد»،[3] « قل إنّما أنا بشر مثلکم یوحی إلی أنّما الهکم إله واحد»،[4] «إنّما مثل الصلاۀ لصاحبها بإذن الله کمثل رجل دخل علی





---

۱. همان.

۲. رجال النجاشی: صص ٤۳۷ و ۲۲۲ و ۱۲٦.

۳. انبیاء: ۱۰۸.

٤. کهف: ۱۱۰.

سلطان...»،[1] «إنّما مثل القرآن مثل صاحب الإبل المعلّقة...»،[2] «إنّما مثل الدنیا کمثل الحیّة...»،[3] «إنّما مثل المرأة مثل الضلع المعوج...»،[4] «إنّما فاطمة بضعة منّی یؤذینی ما آذاها».[5]

نمی‌توان همه این موارد را بر حصر اضافی و یا مجاز حمل کرد؛ هرچند که استعمال آن در معنای حصر را نیز نمی‌توان انکار کرد؛ بنابراین نمی‌شود ادعا کرد که «إنّما» برای حصر وضع شده است، بلکه حمل آن بر حصر نیازمند قرینه است.[6]

باتوجه‌به این مطلب، احتمال اول از احتمالات چهارگانه شیخ انصاری رد می‌شود؛ چون این احتمال تنها در صورتی صحیح است که «إنّما» دلالت بر انحصار داشته باشد؛ زیرا در احتمال اول ادعا این بود که تنها لفظ و کلام است که در حلیت و حرمت تأثیرگذار است، حال که انحصار رد شد، این احتمال نیز رد می‌شود.

افزون‌بر این، اشکال تخصیص اکثر که بر احتمال اول وارد شده بود نیز مورد پذیرش نخواهد بود؛[7] چون با عدم دلالت «إنّما» بر حصر، نمی‌توان اشکال کرد که در شریعت محلّل‌ها و محرّم‌های غیر لفظی زیادی هست، در نتیجه نیازی به توجیه آن با حمل کلام، بر کلام شارع نیز نخواهد بود.[8]

### ۲،۲،٦. «یحلّل» و «یحرّم»

کلمات حلیت و حرمت از جهت لغوی به ترتیب به معنای ترخیص و منع هستند. ازآنجاکه این کلمات دارای حقیقت شرعیه نیستند، در آیات و روایات نیز همین معانی



---

۱. الأمالی: ص۱۸۰.

۲. عوالی اللئالی ص ۱٤۷.

۳. الکافی: ج ۲ ص ۱۳٦.

٤. همان: ج ٥ ص ٥۱۳.

٥. بحار الأنوار: ج ۲۹ ص ۳۳۷.

٦. ادله عام روایی فقه و حقوق قراردادها: صص ۲۳۰-۲۲۸.

۷. مکاسب محرمه: ج ۳ ص ٦۳.

۸. کتاب البیع: ج ۱ ص ۲۱۳.

مورد نظر است و با اختلاف متعلق‌شان، وضعی یا تکلیفی بودنشان مشخص می‌شود.[1] به‌عبارتی‌دیگر، حلیت و حرمت اعم از تکلیفی و وضعی است و برای معین کردن هر یک از این دو معنا، باید به مناسبات حکم و موضوع توجه شود؛ پس اگر متعلق از عناوین نفسی مانند خمر و خل باشد، حمل بر حلیت و حرمت تکلیفی می‌شود و اگر متعلق از عناوین آلی و اسباب مانند معاملات باشد، حمل بر حلیت و حرمت وضعی می‌شود.[2]

**۳،۲،۶. «الکلام»**

ماده (ک ل م) چنان‌که ابن فارس در معجم مقائیس اللغهٔ بیان کرده، دارای دو اصل است؛ یکی «نطق مُفهِم» و دیگری «جراح».[3] پرواضح است که مراد از کلام در محل بحث، معنای اول است. براین‌اساس قول کسانی که کلام را به معنای تعهد و التزام گرفته‌اند،[4] خلاف ظاهر است.

از لحاظ لغوی کلام می‌تواند بر کلام هر شخصی حتی شارع صدق کند، اما باید دید آیا در این حدیث نیز می‌توان کلام را به کلام شارع تعمیم داد؟ اگر صدر و ذیل روایات را در نظر بگیریم، نه در روایات باب بیع و نه در روایات باب مزارعه، نمی‌توان کلام را به کلام شارع تعمیم داد؛ چون بحث از کلام مکلفین است، نه شارع و قرینه سیاق مانع از حمل کلام بر کلام شارع می‌شود.

حتی می‌توان ادعا کرد که اگر تنها ذیل روایات را لحاظ کنیم، بازهم نمی‌توان کلام را به کلام شارع تعمیم داد؛ چون استعمال «کلام» در کلام مکلفین آن‌چنان زیاد است که از کلام شارع انصراف پیدا کرده و ظهور در کلام مکلفین پیدا می‌کند. افزون‌بر این، وقتی در عبارتی که حکمی شرعی را برای مکلفین بیان می‌کند و در مقام تعیین تکلیف برای آن‌ها است، لفظ کلام به کار می‌رود، مناسبات حکم و موضوع اقتضا دارد که مقصود از «کلام»، کلام مکلفین باشد. با این توضیح معلوم می‌شود که ادعای امام خمینی مبنی بر





---

۱. همان: ص ۹۳.

۲. همان.

۳. معجم مقائیس اللغهٔ: ج ۵ ص ۱۳۱.

۴. حاشیهٔ المکاسب: ج۲ ص ۵۴.

تعمیم لفظ کلام به کلام شارع مخدوش بوده و نیز تلاش ایشان برای ردّ تخصیص اکثر ادعا شده در احتمال اول، بی‌حاصل است.

نکته دیگری که در مورد این لفظ وجود دارد، این است که مراد از کلام نمی‌تواند نوع خاصی از کلام باشد؛ چون عبارت «إنما یحلّل الکلام» در دو باب مختلف و به‌عنوان علت حکم به‌کار رفته است و بیانگر قاعده‌ای کلی در شرع است؛ بنابراین مراد از کلام طبیعت آن است و «ال» آن «ال» جنس است.[1]

ازطرفی‌دیگر، هر کلمه‌ای ظهور در وجود آن دارد و حمل آن بر عدم، خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد؛ بنابراین قسم اول از احتمال سوم شیخ انصاری مردود می‌شود.

### ۳،٤. تفسیر مختار از روایات

با بررسی این دو دسته روایات می‌توان نتیجه گرفت در شریعت اسلامی نسبت به متن قراردادها و نحوه انشای آن حساسیت خاصی وجود دارد؛ ممکن است یک قرارداد، با عبارتی صحیح و با عبارتی دیگر باطل باشد، هرچند هر دو عبارت داری یک مفهوم باشند. به‌همین‌دلیل، دامنه غَرر در شریعت وسیع‌تر از عرف است؛ چون برخی امور که در عرف مورد مسامحه قرار می‌گیرند در شرع نسبت با آن مسامحه نمی‌شود.[2]

این معنا، از روایات باب مزارعه به‌روشنی قابل استفاده است. در این روایت سائل ابتدا می‌پرسد اگر در عقد مزارعه قید شود که «ثلث محصول در ازای بذر و ثلث دیگر در ازای شخم زدن باشد» آیا چنین عقدی صحیح است؟ امام در پاسخ به این نکته توجه می‌دهند که باید به نحوه تنظیم قرارداد توجه داشت؛ ممکن است با آوردن یک قید خاص معامله باطل شود. ازاین‌رو، امام در پاسخ به سؤال می‌فرمایند: نباید در قرارداد مزارعه به این صورت سهمیه‌بندی کرد، بلکه باید به نحو مشاع، سهم هر شخصی معین شود.

در روایت باب بیع نیز دقیقاً همین مطلب مورد نظر است. در این روایت راوی سؤال

---

۱. ادله عام روایی فقه و حقوق قراردادها: ص ۳۳۱.

۲. حاشیة الکاسب: ج ۲ ص ۲۳.

می‌کند، اگر شخصی به دیگری بگوید که این لباس را از من بخر و سپس خودم همین لباس را از تو با قیمتی بالاتر می‌خرم و فلان مقدار، به تو سود می‌دهم، این معامله چه حکمی دارد؟ امام فرمودند: اگر حاصل این گفت‌وگو، ایجاب بیع و الزام به آن نباشد، به‌گونه‌ای که پیشنهاددهنده اگر خواست بخرد و اگر خواست نخرد یا خریدار اگر خواست به مالک سابق بفروشد و اگر خواست نفروشد، اشکالی ندارد. این کلام است که موجب حلیت و حرمت می‌شود؛ بنابراین امام این نکته را تذکر می‌دهند که باید نسبت به نحوه انشای عقد، دقت کافی را مبذول داشت؛ چون نحوه‌ای از کلام موجب صحت و حلیت عقد می‌شود و کلامی دیگر می‌تواند همان عقد را باطل و حرام کند.[۱]

### ۴،۴. بررسی احتمالات چهارگانه طبق معنای مختار

پس از آنکه معنای مفردات و همچنین تفسیر مختار از مجموع روایت مشخص شد، اکنون به بررسی احتمالات چهارگانه می‌پردازیم.

احتمال اول: باتوجه‌به توضیحاتی که گذشت، احتمال اول نمی‌تواند صحیح باشد؛ چون «إنّما» دلالت بر حصر ندارد، در نتیجه نمی‌توان گفت که تحریم و تحلیل یک چیز، تنها به‌وسیله نطق و لفظ صورت می‌گیرد.

احتمال سوم: قسم اول از این احتمال اشکال دارد؛ چون کلام در جمله‌ای بر وجود و در جمله دیگر بر عدم آن حمل شده و چنین حملی خلاف ظاهر است.

باتوجه‌به توضیحاتی که در قسمت قبل گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که احتمال دوم، قسم دوم از احتمال سوم و احتمال چهارم، همگی به‌عنوان مصادیقی از معنای مختار قابل قبول هستند؛ چرا که مطابق با تفسیر مختار، عبارت «إنّما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام» در مقام بیان قاعده‌ای کلی است؛ به این معنا که نحوه تنظیم قرارداد از جهات مختلف مانند الفاظ، زمان (محل) و نحوه قصد تأثیر، در صحت و بطلان معامله تأثیرگذار است.

در احتمال دوم، بر روی الفاظ قرارداد تأکید شده است. مثلاً اگر عقد نکاح با لفظ «أنکحت» اجرا شود، صحیح است، اما اگر با لفظ «سلطتک علی بضعی» ادا شود، باطل

۱. ادله عام روایی فقه و حقوق قراردادها: صص ۳۳۲-۳۳۱.

است. در قسم دوم از احتمال سوم تأکید بر روی محل عقد است. مثلاً اگر صیغه نکاح در زمان عده انشا شود، باطل است و اگر پس از اتمام عده صورت بگیرد، صحیح است. در احتمال چهارم، بر نحوه قصد تأثیر عقد تمرکز شده است. مثلاً در مورد روایت بیع، اگر قصد طرفین معامله، از گفت‌وگو صرف مقاوله و مواعده بدون ایجاب باشد، اشکالی ندارد، اما اگر قصدشان ایجاب بیع باشد که نتیجه آن سلب اختیار است، چنین قراردادی باطل است.

## ٤/٥. دفع اشکالات از احتمالات صحیح

گفته شد که احتمال دوم، قسم دوم از احتمال سوم و همچنین احتمال چهارم، همه این احتمالات می‌توانند مصداقی از تفسیر مختار از روایت باشند. حال باید به اشکالاتی که به این احتمالات وارد شده است، پاسخ دهیم تا درستی تفسیر مختار واضح‌تر شود.

### ١,٥,٤. اشکالات احتمال دوم

به این احتمال، دو اشکال وارد شده است:

اشکال اول: این احتمالات خلاف ظاهر لفظ و سیاق است؛ چون ظاهر روایت این است که کلام مؤثر در تحریم است؛ در نتیجه عقود باطل به‌خاطر بی‌اثر بودن از محل کلام خارج می‌شود. مقتضای سیاق روایت نیز این است که محلّلیت و محرّمیت به یک نحو تأثیرگذار باشند.[1]

پاسخ: همان‌طورکه در توضیح معنای تحلیل و تحریم گفته شد، معنای این دو لفظ، ترخیص و منع است و باتوجه‌به متعلق آن، ظهور در تکلیفی یا وضعی پیدا می‌کنند. بنابر احتمال دوم، معنای روایت در باب مزارعه می‌شود: اگر ثلث محصول در ازای بذر و ثلث دیگر در ازای شخم زدن باشد، این نحوه قرارداد، موجب بطلان عقد می‌شود و اگر سهام طرفین به‌صورت مشاع تعیین گردد، موجب صحت مزارعه می‌شود. مستشکل می‌گوید: اگر تعیین سهم به‌صورت اول باشد، عقد بی‌اثر است، نه این که اثر آن حرمت و بطلان باشد. این اشکال با دقت عقلی وارد است، اما در بررسی متون شرعی نباید با دید عقلی



---

١. کتاب البیع: ج ١ ص ٢١٥.

به کلام نگاه کرد، بلکه باید با نگاه عرفی به تفسیر آیات و روایات پرداخت.[1]

در اینجا عرف می‌گوید: عقد مزارعه‌ای که دارای شرایط شرعی مقرر نباشد، مبطل و محرّم مزارعه است و هیچ خلاف ظاهر و خلاف سیاقی در نگاه عرفی رخ نداده است. مثلاً اگر عاقدی صیغه نکاح را با الفاظ غیرمعتبر ادا کند، می‌توان به او گفت این صیغه، عقد ازدواج را فاسد می‌کند، درحالی‌که با نگاه عقلی این صیغه بی‌اثر است، اما در عرف می‌گویند این صیغه عقد ازدواج را خراب می‌کند. این تعابیر کاملاً عرفی است و خلاف ظهور نیست.

در محل بحث نیز در نگاه عرف، همان‌گونه که قرارداد حائز شرایط، محلّل و مصحّح عقد مزارعه است، به‌همان‌صورت، قرارداد فاقد شرایط، مبطل و محرّم مزارعه است. البته روشن است که در این روایت مراد از تحلیل و تحریم، تحلیل و تحریم وضعی یعنی صحت و بطلان است.

اشکال دوم: با بررسی مورد روایت باب بیع معلوم می‌شود که در اینجا یک مضمون وجود ندارد که با یک عبارت حلال و با عبارتی دیگر حرام شود، بلکه مورد روایت به این صورت است که با وجود کلامی حرمت و با عدم آن حلیت حاصل شود.[2]

جواب: در این مورد نیز می‌توان گفت: یک مضمون وجود دارد که می‌تواند به دو صورت انشا شود. مطلب واحد این است که لباس از مالک اول خریده شود و در مرحله بعد، مالک اول، لباسی را که فروخته دوباره بخرد. این مطلب واحد می‌تواند به دو صورت انشا شود که یکی صحیح و دیگری باطل است. صورت صحیح این است که ابتدا مالک اول، لباس را به خریدار تحویل دهد و ثمن را از او بگیرد. سپس در معامله‌ای دیگر لباس را بخرد و ثمنش را به طرف مقابل تحویل دهد. صورت باطل نیز این است که خریدار لباس، قبل از تحویل گرفتن لباس از مالک اول، آن را به او بفروشد؛ بنابراین این اشکال به احتمال دوم وارد نیست.





---

۱. ادله عام روایی فقه و حقوق قراردادها: ص ۳۳۴.

۲. مکاسب محرمه: ج ۳ ص ۶۳.

### ۲٫۵٫٤. اشکال قسم دوم از احتمال سوم

اطلاق «محرّم» بر ایجاب در غیر محل، خالی از مسامحه نیست؛ چون عدم حلیت به عدم ایجاب صحیح مستند است، نه به حصول ایجاب فاسد.[۱]

جواب: درست است که از نگاه عقلی عدم حلیت، مستند به عدم ایجاب صحیح است، نه به حصول ایجاب فاسد؛ و با این نگاه تعبیر محرم برای ایجاب در غیر محل، تعبیری مسامحی است، اما برای تعیین مفاهیم الفاظ باید به عرف مراجعه کرد و از نگاه عرفی، اطلاق محرم بر ایجاب در غیر محل، تعبیری صحیح و بدون مسامحه است.

### ۳٫۵٫٤. اشکالات احتمال چهارم

به این احتمال نیز دو اشکال وارد شده است:

اشکال اول: وحدت سیاق اقتضا دارد که کلام در هر دو فقره معنایی داشته باشد، درحالی‌که طبق این احتمال معنای کلام در دو فقره متفاوت است (کلام محلل مقاوله است، اما کلام، محرم ایجاب بیع است).[۲]

جواب: وحدت سیاق چنین اقتضایی ندارد؛ اگر قرار باشد، کلام در هر دو فقره معنایی داشته باشد، احکام آن دو باید یکی می‌شد، اما همین اختلاف در حکم، نشان‌دهنده اختلاف در موضوع است.

اشکال دوم: مقاوله محلّل نیست، بلکه بی‌تأثیر است.[۳]

جواب: پاسخ این اشکال از پاسخی که به اشکال اول احتمال دوم داده شد، معلوم می‌گردد.

### نتیجه

شرع مقدس اسلام همان‌گونه که بر درستی محتوای متن قراردادها تأکید دارد، نسبت به شکل و صورت قراردادها هم حساسیت دارد؛ به‌گونه‌ای که عدم رعایت نکات ساختاری یک عقد، ممکن است موجب بطلان آن شود. همه این حساسیت‌ها و دقت‌ها

---

۱. مصباح الفقاهه: ج ۲ صص ۱۵۳-۱۵۲.

۲. التعلیقةُ علی المکاسب: ج ۱ ص ۳۵۱.

۳. کتاب البیع: ج ۱ ص ۲۱۵.

به‌خاطر این است که احتمال هرگونه نزاع و درگیری نسبت به قراردادها و معاملات منتفی شود. در برخی از روایات همین مطلب با عبارت «إنما یحلّل الکلام و یحرّم الکلام» بیان شده است.

باتوجه‌به توضیحی که نسبت به معنای این عبارت داده شد، می‌توان گفت که این روایات در مقام بیان قاعده‌ای کلی در باب معاملات هستند. آن قاعده عبارت است ازاینکه متن قراردادها باید در چهارچوب شرایط و قوانین شرعی تنظیم گردد و با رعایت نکردن این شرایط، امکان فاسد شدن عقد وجود دارد.

این قاعده کلی می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد؛ اینکه عقود باید از حیث الفاظ به کار رفته، از جهت محل و زمان انعقاد و نیز از جهت قصدی که از آن می‌شود با قواعد و دستورات شرع تطابق داشته باشد؛ بنابراین بسیاری از احتمالاتی که در معنای این روایات ارائه شده می‌توانند مصداقی از همین شرایط و قوانین باشند و منافاتی با یک‌دیگر ندارند. مثلاً می‌توان گفت که احتمال دوم، قسم دوم از احتمال سوم و همچنین احتمال چهارمی که شیخ انصاری برای توضیح این روایت مطرح کرده بودند، همگی مصادیقی از همین معنای مختار هستند.

برای اثبات لغو بودن شروط غیر مصرح، باید احتمال اول از احتمالات شیخ انصاری اثبات می‌شد، اما با اشکالاتی که بر این احتمال وارد شد، لغویت شروط غیر مصرح ثابت نگردید.

## کتابنامه


قرآن کریم.

۱. اختیار معرفهٔ الرجال، کشی، محمد بن عمر. قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، ۱٤۰٤ق.

۲. ادله عام روایی فقه و حقوق قراردادها، علیدوست، ابوالقاسم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵ش.

۳. أساس البلاغهٔ، زمخشری، محمود بن عمر. بیروت: دار صادر، ۱۹۷۹م.

٤. الأمالی، مفید، محمد بن محمد. قم: کنگره شیخ مفید، ۱٤۱۳ق.

۵. بحار الأنوار، مجلسی، محمد بن باقر. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱٤۰۳ق.

٦. البهجهٔ المرضیهٔ، سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر. قم: مؤسسهٔ دار الهجرهٔ،۱٤۳۰ق.

۷. التعلیقهٔ علی المکاسب، لاری، سید عبد الحسین. تهران: مؤسسهٔ المعارف الإسلامیهٔ، ۱٤۱۸ق.

۸. تفصیل الشریعهٔ فی شرح تحریر الوسیلهٔ، لنکرانی، محمد فاضل موحدی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،۱٤۰۳ق.

۹. تهذیب الأحکام، طوسی، محمد بن الحسن. تهران: دار الکتب الإسلامیهٔ، ۱٤۰۷ق.

۱۰. التهذیب فی مناسک العمرهٔ و الحج، تبریزی: جواد بن علی. قم: دار التفسیر، ۱٤۲۳ق.

۱۱. جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، نجفی، محمد حسن. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱٤۰٤ق.

۱۲. حاشیهٔ المکاسب، ایروانی، علی بن عبد الحسین نجفی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱٤۰٦ق.

۱۳. حاشیهٔ المکاسب، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی. قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱٤۲۱ق.

۱٤. الخلاف، طوسی، محمد بن الحسن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۰۷ق.

۱۵. الدروس الشرعیهٔ فی فقه الإمامیهٔ، عاملی، محمد بن مکی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۷ق.

۱۶. رجال النجاشی، نجاشی، احمد بن علی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳٦۵ش.

۱۷. ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، حائری، سید علی بن محمد طباطبائی. قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام، بی‌تا.

۱۸. السرائر الحاوي لتحریر الفتاوی، حلّی، ابن ادریس. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۰ق.

۱۹. شرائع الأسلام، فی مسائل الحلال و الحرام، حلی: جعفر بن حسن. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱٤۰۸ق.

۲۰. العناوین الفقهیهٔ، مراغی، سید میر عبد الفتاح. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۷ق.

۲۱. عوالی اللئالی العزیزهٔ فی الأحادیث الدینیهٔ، ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین. قم: دار سید الشداء للنشر، ۱٤۰۵ق.

۲۲. العین، فراهیدی، خلیل بن أحمد. قم: نشر هجرت، ۱٤۰۹ق.

۲۳. قاعد لا ضرر و لا ضرار، سیستانی، سید علی حسینی. قم: دفتر آیت الله سیستانی، ۱٤۱٤ق.

۲٤. قواعد الأحکام فی معرفهٔ الحلال و الحرام، علامه حسن بن یوسف بن مطهر. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۳ق.

۲۵. القواعد الستهٔ عشر، نجفی: جعفر بن خضر مالکی کاشف الغطاء. بی‌جا: مؤسسهٔ کاشف الغطاء، بی‌تا.

۲٦. قواعد فقه، یزدی، سید مصطفی محقق داماد. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱٤۰٦ق.

۲۷. الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب. تهران: دار الکتب الإسلامیهٔ، ۱٤۰۷ق.

۲۸. کتاب البیع، خمینی، سید روح الله الموسوی. تهران: مرسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱٤۲۱ق.

۲۹. کتاب نکاح، زنجانی، سید موسی شبیری. قم: مؤسسهٔ پژوهشی رای‌پرداز، ۱٤۱۹ق.

۳۰. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مکرم. بیروت: دار الفکر للطباعهٔ و النشر و التوزیع، ۱٤۱٤ق.

۳۱. مبانی منهاج الصالحین، قمی، سید تقی طباطبایی. قم: منشورات قلم الشرق، ۱٤۲٦ق.

۳۲. مختلف الشیعهٔ فی أحکام الشریعهٔ، حلّی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۳ق.

۳۳. مستمسک العروهٔ الوثقی، حکیم، سید محسن طباطبائی. قم: مؤسسهٔ دار التفسیر، ۱٤۱٦ق.

۳٤. مصباح الفقاههٔ، خویی، سید ابوالقاسم. بی‌جا، بی‌نا، ۱٤۱۳ق.

۳۵. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواهٔ، خویی، سید ابوالقاسم. بی‌جا، بی‌نا، ۱٤۱٤ق.

۳٦. معجم مقائیس اللغهٔ، ابن فارس، أحمد بن فارس. قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱٤۰٤ق.

۳۷. مقابس الأنوار و نفائس الأسرار في أحکام النبي المختار و عترته الأطهار، تستری، اسدالله. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، بی‌تا.

۳۸. المقنع، ابن بابویه، محمد بن علی. قم: مؤسسه امام هادی علیه‌السلام، ۱٤۱۵ق.

۳۹. المکاسب المحرمهٔ، انصاری، مرتضی بن محمد امین. قم: کنگره جهانی بزرگ‌داشت شیخ اعظم انصاری، ۱٤۱۵ق.

٤۰. النهایهٔ فی غریب الحدیث و الأثر، ابن أثیر جزری، مبارک بن محمد. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳٦۷ش.

# معرفی کتاب «حدیث المنزلة» نوشته محمد سالم الخضر

یاسر عباسی[1]

## چکیده

در سال‌های اخیر در نقد احادیث شیعه، نوشته‌های گوناگونی نگاشته شده است. یکی از آثار انتقادی در حوزه احادیث شیعه، کتاب «حدیث المنزلة» نوشته محمد سالم الخضر است. نگارنده در کتاب یادشده به‌نقد سندی و محتوایی حدیث مشهور «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» می‌پردازد و فضای صدور حدیث مذکور را از منظر تاریخی و تفسیری بررسی می‌کند. عدم توجه به مبانی اعتبارسنجی حدیث شیعه، سطحی‌نگری در تحلیل‌ها و خلط میان داده‌های کلامی، تاریخی و تفسیری با مباحث تخصصی حدیث ازجمله ضعف‌های این کتاب است. این نوشته درصدد معرفی کتاب یادشده و بیان ضعف‌ها و قوت‌های آن است تا زمینه نقد آن برای حدیث‌پژوهان فراهم گردد.

واژگان کلیدی فارسی:حدیث منزلت، محمد سالم الخضر، اعتبارسنجی، شبهات اهل سنت، حدیث یوشع بن نون.

واژگان کلیدی عربی:حديث المنزلة، محمد سالم الخضر، دراسة سندية و دلالية، شبهات أهل السنة، حديث يوشع بن نون.

---

۱. مدرس مرکز تخصصی علوم حدیث حوزه، www.yaabs۱@gmail.com.

## مقدمه

اهتمام به آثار حدیثی منتشرشده در عصر حاضر از زمینه‌های حدیث‌پژوهی است که پرداختن به آن افزون‌بر دستیابی به آخرین دستاوردهای علمی و پژوهشی، فرصتی را برای تحلیل و نقد آن ایجاد می‌کند و موجب ارتقاء و به روزرسانی علوم حدیث می‌شود. آثار منتشرشده از اهل سنت در حوزه حدیث شیعه به‌دلیل اشتراک بسیاری از مباحث حدیثی از یک‌سو و پاسخگویی به نقدهای آن از سوی دیگر، از جایگاه مهم‌تری برخوردار است. نوشته مذکور نیز در همین راستا به معرفی کتاب «حديث المنزلة» به قلم محمد سالم الخضر می‌پردازد تا پژوهشگران حدیث و علاقه‌مندان به علوم حدیث را از جدیدترین این آثار مطلع سازد و زمینه نقد و بررسی این اثر ایجاد شود.

کتاب «حديث المنزلة» دومین اثر محمد سالم الخضر است که در ضمن مجموعه «حفريات معرفية في دعوى النص الإلهي على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه»[1] در مرکز تحقیق و پژوهش تکوین[2] چاپ شده است. مؤلف در کتاب اول از این مجموعه با نام «آية الإنذار و حديث الدار» به نقد یکی از ادله اثبات امامت حضرت علی علیه‌السلام در مذهب شیعه پرداخته است. در کتاب «حديث المنزلة» نیز مدعی است یکی دیگر از ادله اثبات امامت حضرت علی علیه‌السلام را تضعیف و از دایره استدلال خارج کرده است.

محمد سالم الخضر[3] آثار دیگری نیز دارند که عبارت‌اند از: «أهل البيت بين مدرستين

---

۱. چالش‌های معرفتی در ادعای وجود نص الهی بر امامت علی علیه‌السلام.

۲. این موسسه یک مرکز پژوهشی غیر انتفاعی به‌حساب می‌آید که در سال ۱۴۳۵ هجری قمری در لندن تأسیس‌شده است و براساس ادعای مؤسسان آن، به دنبال تولید اندیشه و محتوای فکری سالم، براساس تفکر اهل سنت و عامه و جلوگیری از انحرافات و خرافات است. ر.ک: مركز تكوين للدراسات و الأبحاث: http://www.takween-center.com.

۳. «محمد سالم الخضر» هم‌اکنون در کویت به‌عنوان مدیر مرکز تحقیقات و پژوهش‌های موسسه «مبرة الآل و الاصحاب» مشغول به فعالیت است. موسسه مبرة الآل و الأصحاب در سال ۲۰۰۵ م تأسیس‌شده است. هیئت مدیره این موسسه عبارت‌اند از: عبد المحسن الجار الله الخرافي (رئیس هیئت مدیره)، خليل ناصر الشطي (نائب رئیس هیئت مدیره)، عبد العزيز محمد الصبيحي (مدیر صندوق موسسه)، عبدالكريم الحربي (دبیر)، محمد العازمي (عضو هیئت مدیره)، سعود الزمانان (عضو هیئت مدیره). ر.ک: موسسة مبرة الآل و الأصحاب: http://www.almabarrah.net.

[بين مدرستي الاعتدال والغلو]»، «إني رزقت حبها [السيرة العطرة لأم المؤمنين خديجة رضى الله عنها]»، «الوصية الخالدة»، «ثم أبصرت الحقيقة».

**این نوشته به‌دنبال معرفی کتاب «حديث المنزلة» است تا در کنار مطالعه آثار معاصر حدیثی، زمینه‌ای برای نقد آن توسط حدیث‌پژوهان فراهم آید.**

**نویسنده با انتخاب نام «حديث المنزلة» برای نام کتاب، به‌دنبال نقد باور شیعه در دلالت حدیث مذکور بر امامت امام علی علیه‌السلام است.**

## الف) محتوای کتاب «حدیث المنزلة»

**اثر مذکور در پنج فصل به نگارش درآمده و نویسنده پس از مقدمه، با بررسی فضای حاکم بر غزوه تبوک و ترسیم شرایط سیاسی و نظامی آن، سبب صدور حدیث را بیان می‌کند. او در ادامه با بررسی سندی و دلالی حدیث منزلت، انگیزه بیان چنین کلامی را از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله خطاب به علی علیه‌السلام، تنها تسلی دادن ایشان و رضایت پیدا کردن به عدم مشارکت در غزوه تبوک معرفی می‌کند و به‌نوعی دلالت حدیث مذکور بر وصایت حضرت علی علیه‌السلام و خلافت ایشان را همچون وصایت هارون نسبت به موسی علیه‌السلام انکار می‌کند.**

**همچنین مؤلف با ذکر دیدگاه‌های بزرگان شیعه، همچون شیخ مفید و سید مرتضی در مورد سند و دلالت حدیث منزلت، مبنی‌بر امامت حضرت علی علیه‌السلام انتقاد می‌کند. در ادامه نیز با نگرشی کلامی وارد تحلیل مفاد حدیث منزلت گشته و ادعا می‌کند این حدیث نه‌تنها بیانگر وصایت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و امامت ایشان پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیست، بلکه خصوصیت ویژه و تمایز مهمی نیز برای حضرت در مقایسه با اصحاب دیگر اثبات نمی‌کند. مؤلف در پایان با توضیح صفات و ویژگی‌های هارون و علت انتخاب ایشان به‌عنوان وصی حضرت موسی علیه‌السلام و تطبیق آن بر خلیفه اول، به‌عللی همچون رفاقت و دوستی با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از یک‌سو و استناد به حدیث «أبوبكر بمنزلة يوشع من موسى» او را وصی و جانشین واقعی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله معرفی می‌کند.**

**نویسنده کتاب «حديث المنزلة» در مقدمه کتاب[1] با اعتراف به فضیلت علمی، ایمانی و**

---

۱. مقدمة: ص ۷-۱۲.

جهادی حضرت علی(ع) و جایگاه رفیع ایشان، سبقت مولی‌الموحدین در ایمان به پیامبر، اقامه اولین نماز همراه وی، قرابت نسبی، شجاعت، علم به قرآن و فقه را از صفات غیرقابل انکار امام شیعیان معرفی می‌کند. او دو گروه غالیان و ناصبان را در شناخت نادرست از حضرت علی(ع) خطاکار، جاهل و به‌دوراز انصاف می‌نامد و نسبت‌ها و اتهامات نواصب بر امام متقیان را دروغ و ناروا می‌داند.

جالب‌توجه اینکه ذکر فضائل حضرت علی(ع) را به انصاف راویان حدیث عامه و زحمات ایشان در جهت دفاع از حقانیت علی(ع) گره می‌زند[1] به‌گونه‌ای که خواننده ممکن است ا گمان برد که اگر راویان اهل سنت نبودند این احادیث بازگو نمی‌شد و برای همیشه مخفی می‌ماند،[2] حال آنکه حدیث منزلت از طریق راویان شیعی بارها از اهلبیت(ع) نیز گزارش شده است.[3] با این مقدمه وی به دنبال اثبات بی‌طرفی خود از یک‌سو و انصاف در بررسی حقیقت ازسوی‌دیگر است و به‌دنبال اثبات این مدعاست که اهل سنت، عالمان واقعی و تابعین راستین اهل‌بیت عصمت و طهارت هستند و شیعیان همواره با نگاهی افراطی به جایگاه ائمه(ع) می‌نگریسته‌اند.

فصل اول: نویسنده به ترسیم فضای صدور حدیث منزلت می‌پردازد. او با اعتماد بر کتاب «السیرة النبویة» ابن هشام و «جوامع السیر» ابن حزم و احادیث وارده در صحیح بخاری و مسلم، غزوه تبوک را زمان و مکان صدور حدیث معرفی کرده، ویژگی‌های منحصربه‌فرد آن را تبیین می‌کند.[4] این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. به دلیل امکانات و شرایط آب و هوایی، اوضاع بسیار سخت و طاقت‌فرسایی داشت.[5]

---

۱. به‌عنوان نمونه به نقل از اسماعیل قاضی، احمد، نسائی و ابوعلی نیشابوری می‌گوید: «لم یُروَ في فضائل أحد من الصحابة بالأسانید الحسان ما روي في فضائل علي بن أبي طالب»؛ مقدمة: ص ۱۱.

۲. در مقدمه می‌گوید: «و اعلم أن كثيرا من الناس عن تدبير هذا الإمام غافلون لا اللذين غلو فيه يعرفون ... ولاالخوارج ... فإن الناصبة ما تركوا قبيحا إلا ونسبوه إليه»؛ مقدمة: ص ۹.

۳. الکافی: ج۸ ص۱۰۶ و ص ۱۲۳؛ المناقب، ابن شهر آشوب: ج۳ ص۶۶؛ الاحتجاج: ج۱ ص ۱۸۷؛ إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات: ج۳؛ بحار الأنوار: ج ۳۸ ص ۱۵۴؛ غایة المرام: ج۲ ص ۲۸ و بسیاری از منابع دیگر.

٤. الفصل الأول: ص ۱۵-۴۳.

۵. همان: ص ۱۵-۱۸.

۲. افرادی که در آن شرکت نکردند و بازماندند با استناد به آیات قرآنی و نقل‌های تاریخی در چهار گروه «بکاؤون، مَن أبطأت به النیة، مُعذرون، منافقون» تقسیم می‌شوند.[۱]
۳. غزوه تبوک، تنها غزوه‌ای است که علی علیه‌السلام در آن شرکت نکرد.
٤. سنت و سیره رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله این بود که هنگام عازم شدن برای جنگ یا حج، شخصی را جانشین خود در مدینه قرار می‌دادند تا امور شهر را در غیاب ایشان مدیریت کند.[۲]
٥. در تعیین جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در غزوه تبوک، میان تاریخ‌نگاران و محدثان اختلاف وجود دارد.[۳]
٦. با فرض پذیرش جانشینی علی علیه‌السلام در غزوه تبوک، آنچه موردبحث است علت انتخاب ایشان از سوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است. بنابر عقیده نویسنده، روایات نشان می‌دهد امام علی علیه‌السلام جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بر امور مدینه نبوده، بلکه ایشان تنها برای حفاظت و مراقبت از اهل‌بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و نزدیکانش در مدینه مانده است. و هدف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از خلیفه نامیدن ایشان، ترساندن منافقان داخل مدینه و اطراف آن بوده است.[٤]
۷. نویسنده علت جانشینی امام علی علیه‌السلام در غزوه تبوک را منظر امامیه به نقل از شیخ مفید در کتاب ارشاد و آیت‌الله سبحانی در السیرة المحمدیة نیز همان ترساندن منافقان و جلوگیری از نا امنی و شورش احتمالی آنان بیان می‌کند.[٥]
۸. نکته اصلی و پایانی این فصل نتیجه‌گیری آن است که جانشینی علی علیه‌السلام به خاطر ترساندن منافقین بود و خلیفه خواندن ایشان از روی ترضی و تسلی (رضایت و خوشنودی) حضرت علی علیه‌السلام است که مورد قبول مکتب شیعه نیز هست[٦] و اینکه به گمان نگارنده کتاب، این ترضی و تسلی نمی‌تواند دلیلی بر امامت و جانشینی سیاسی





۱. همان: ص ۱۹-۲۳.
۲. همان: ص ۲۹-۳۲.
۳. همان: ص ۳۲-۳٤.
٤. همان: ص ۳٥.
٥. همان: ص ۳٦.
٦. حبلرودی در التوضیح الأنور – مفید در ارشاد – مدرسی در من هدی القرآن.

ایشان باشد. او همچنین این باور خود را به ذکر قرائن لفظی حدیثی از امالی شیخ طوسی مستند می‌کند.[1]

۹. در پایان بحث هم شباهت جانشینی هارون برای حضرت موسی و حضرت علی علیه‌السلام برای پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را همان اکراه هردو نسبت به جانشینی و کنایه‌های دیگران معرفی کرده و صدور این فقره حدیث «أنت بمنزلة هارون من موسی» را در موارد دیگر، غیر از غزوه تبوک رد می‌کند.

فصل دوم؛ نویسنده به بررسی سندی، متنی و محتوایی حدیث منزلت می‌پردازد. وی صحت صدور حدیث را مورد اتفاق همه طوایف و مذاهب اسلامی می‌داند. او تنها کسی که سند این روایت را تضعیف کرده سیف الدین آمدی[2] در کتاب أبکار الأفکار[3] و به‌تبع وی عضدالدین ایجی[4] در کتاب المواقف[5] معرفی می‌کند.[6] سپس در ادامه به تحلیل مبنای اعتبارسنجی خبر واحد در نزد علمای شیعه و عدم حجیت خبر، در صورت محفوف به قرینه نبودن، می‌پردازد. او باتوجه‌به این باور در اعتبارسنجی حدیث شیعه و تطبیق آن بر حدیث منزلت، استدلال بر این حدیث به‌عنوان یکی از ادله اصلی امامت حضرت علی علیه‌السلام را تضعیف کرده، به‌نوعی دوگانگی مبنا و استدلال در میان شیعیان را به رخ می‌کشد. او ازسوی‌دیگر اشکال علمای شیعه بر استدلال اهل سنت بر احادیث آحاد را نیز شیوه‌ای غیرمنطقی نشان می‌دهد، ازهمین‌رو در ادامه به مناقشه کلام سیف الدین آمدی پرداخته و در دو بخش به اعتبارسنجی سندی حدیث منزلت ورود می‌کند:

۱. نقد کلام آمدی و اعتباربخشی به حدیث منزلت باوجود اینکه از احادیث آحاد است.[7]



۱. الفصل الأول: ص ۳۵-۴۵.
۲. ابوالحسن سیف الدین علی بن محمد (مکتب اشعری)، ۵۵۱ق/۱۱۵۷م.
۳. أبکار الأفکار: ج ۵ ص ۱۸۵.
٤. عضدالدین ایجی عبدالرحمان بن احمد، معروف به قاضی عضدالدین ایجی، م ۷۵٦ ق.
۵. المواقف: ج۳ ص ۶۰۳.
٦. الفصل الثانی: ص ٤۷.
۷. همان: ص ۵۲.

۲. تضعیف حدیث توسط آمدی را این‌گونه تحلیل می‌کند: نبود قرینه بر صحت آن و معارضه حدیث منزلت با احادیث صحیحی که بر تقدیم ابوبکر و عمر بر حضرت علی علیه‌السلام دلالت دارد.[1]

۳. در تواتر حدیث اختلاف است.[2]

٤. راویان حدیث منزلت در میان اصحاب در قالب طرق صحیح، حسن، ضعیف و موضوع هستند.[3]

٥. اینکه آیا حدیث منزلت از خصائص امام علی علیه‌السلام است بحث می‌کند و آن را نفی می‌کند.[4]

٦. زمان صدور و مکان حدیث را بررسی می‌کند،[5] صدور آن را در غیر غزوه تبوک نفی می‌کند و نظر علمای امامیه در صدور حدیث در موارد دیگر را رد می‌کند.[6]

فصل سوم: در این فصل نویسنده به جایگاه حدیث منزلت در اثبات امامت و نظر علمای شیعه[7] و همچنین زیدیه[8] در نحوهٔ دلالت حدیث اشاره می‌کند و بحث را به شباهت حضرت علی علیه‌السلام به هارون و تبیین منازل هارون می‌کشاند.[9] او با ذکر نبوت، وزارت، خلافت و مشاوره به‌عنوان منازل هارون و نفی نبوت از این موارد در حدیث منزلت، منزلت علی علیه‌السلام را نسبت به موارد دیگر عمومیت داده، سپس نظریه امامیه را در خصوص این اثبات و نفی مطرح می‌کند. نویسنده در پایان نیز منازل هارون را در دو محور نبوت و وزارت تقسیم کرده، با نفی نبوت به دلیل لفظی موجود در خود حدیث، وزارت مطلق را نیز، با ذکر هشت دلیل نفی می‌کند. او شباهت حضرت علی علیه‌السلام به هارون

---

۱. همان.

۲. همان: ص ٥۳.

۳. همان: ص ٥۹-۷۰.

٤. همان: ص ۷۱.

٥. همان: ص ۷۷.

٦. همان.

۷. الفصل الثالث: ص ۸۹.

۸. همان، ص ۹٥.

۹. همان: ص ۹۹.

را چیزی غیر از خلافت سیاسی دائمی و وجوب تبعیت مستمر معرفی کرده و جانشینی مطلق حضرت علی علیه السلام را رد می‌کند.[1]

فصل چهارم؛ نویسنده بابیان این نکته که امامت در نزد شیعه منصبی الهی مثل نبوت یا بالاتر از آن است[2] و رد آن همانند رد نبوت و وجوب شناخت امام همانند وجوب شناخت نبی و... است، به عدم تناسب این باور با بخش «إلا أنه لا نبي بعدي» می‌پردازد و مخاطب را در میان پذیرش دو امر ملزم می‌کند؛[3] یا لازم است الهی بودن منصب امامت همانند نبوت انکار شود و یا فقره مذکور بی‌معنا و بی‌فایده خواهد بود. به‌بیان‌دیگر نگارنده به زعم باطل خود می‌خواهد بگوید فقره «لا نبي بعدي» دلیل بر عدم شباهت جایگاه نبوت با امامت است چراکه اگر امامت با نبوت شبیه باشد، این فقره معنایی ندرد.

فصل پنجم؛ نویسنده با ذکر این نکته که هارون در زمان موسی وفات یافت و خلافت پس از وفات حضرت موسی درباره وی مطرح نیست، نتیجه می‌گیرد که خلافت امام علی علیه السلام در حدیث منزلت نیز تنها به حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و غزوه تبوک اختصاص دارد و قاصر از اثبات خلافت دائمی ایشان حتی پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است.[4] وی در ادامه به خلافت یوشع به نون اشاره می‌کند و باتوجه‌به قصور دلالی حدیث منزلت،

حدیث موضوع دیگری[5] که در آن مضمون «أنت بمنزلة هارون من موسی» به‌صورت «أنت بمنزلة یوشع بن نون» است را نقل می‌کند. به باور سالم الخضر این روایت در منابع اهل سنت در مورد خلیفه اول صادرشده است، درحالی‌که از نگاه شیعه، صدور این حدیث گمانی بیش نیست.

مؤلف، در همین راستا، به واکاوی این مطلب در روایات امامیه مبنی‌بر خلافت یوشع بن نون از موسی می‌پردازد و روایاتی که دلالت بر شباهت امام علی علیه السلام با یوشع دارد را



۱. همان: ص ۱۰۵.
۲. الفصل الرابع: ص ۱۲۳.
۳. همان.
٤. الفصل الخامس: ص ۱۷۱.
۵. همان.

از جهت دلالی بررسی کرده، وجه تشابه را بر همین اساس استخراج می‌کند.

او در گام پایانی، بدون تحلیلی جامع از بحث، با استدلال به آنچه در تاریخ واقع‌شده - یعنی خلافت ابوبکر پس از پیامبر ﷺ - و ذکر آیات و روایاتی کلی از مشارکت و همراهی و برخی دیگر از صفات ابوبکر، به این نتیجه می‌رسد که ابوبکر نسبت به پیامبر ﷺ همان نسبت یوشع به موسی را دارد.[1]

## ب) تحلیل محتوایی و بررسی نقاط ضعف و قوت کتاب

خواننده گرامی باید توجه کند حدیث منزلت از احادیث معتبری است که در منابع متعدد نقل شده و اعتبار آن تا آنجاست که با مراجعه‌ای عادی می‌توان باور قطعی به صدور آن یافت. افزون‌بر اعتبار سندی، دلالت حدیث بر امامت امام علی علیه‌السلام و وجوب اطاعت از ایشان، چنان روشن است که همواره مورد استناد بسیاری دانشمندان قرار گرفته است و نگارش‌ها و آثار بسیاری به تحلیل و تبیین مفاد آن پرداخته‌اند. دانش‌نامه أمیرالمؤمنین علیه‌السلام[2] که با تحقیق و دقت فراوان آیت‌الله محمد محمدی ری‌شهری و همکاری گروهی از محققان نگاشته شده است، نمونه‌ای از تألیفات بی‌شمار در این زمینه است که با مطالعه آن، اعتبار صدور حدیث منزلت و دلالت آن بر امامت امام علی علیه‌السلام کاملا روشن می‌شود. عبدالهادی مسعودی، مهدی مهریزی، جواد محدثی، محمدعلی سلطانی، سید ابوالقاسم حسینی‌ژرفا کتاب را به فارسی ترجمه کرده‌اند و مهدی غلامعلی آن را با عنوان گزیده دانش‌نامه امیرالمؤمنین علیه‌السلام تلخیص کرده است. حذف توضیحات از پانویس‌ها و ذکر یک منبع برای هر حدیث از جمله ویژگی‌های گزیده دانش‌نامه امیرالمؤمنین علیه‌السلام است.

نویسنده در کتاب «حدیث المنزلة» با پژوهش چندجانبه[3] در منابع حدیثی، تاریخی،





---

۱. الفصل الخامس: ص ۱۸۹.

۲. دانش‌نامه امیرالمؤمنین علیه‌السلام بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ مجموعه‌ای ۱۴ جلدی، در بردارنده تاریخ کامل زندگانی امام علی علیه‌السلام ) همراه با ذکر گزارش‌های تاریخی، بیان روایات و تحلیل‌های مفصل است.

۳. در حدود ۱۳۰ منبع مختلف در ارجاعات استفاده شده که در فهرست منابع و مآخذ قابل مشاهد است؛ اهم المصادر و المراجع: ص ۲۱۳.

تفسیری، شرح‌الحدیثی و با بهره‌گیری از نظرات بزرگان و شخصیت‌های مشهور فریقین[1] توانسته تتبع شایسته‌ای در گردآوری مطالب ارائه دهد. همچنین قلم روان و خواندنی نگارنده و سبک منطقی ورود و خروج به بحث از یک‌سو و اختصار و توجه به نگارش‌های معاصر شیعی[2] در حوزه حدیث و علوم حدیث از سوی دیگر، اثرگذاری کتاب را بالا می‌برد. افزون‌براین، نویسنده در اسناد آیات و احادیث و شروح، دقت کافی را به‌کار گرفته است.[3]

هرچند کتاب «حدیث المنزلة» در نگاه اولیه دارای شکل و صورت منطقی و مستند است، ولی محتوای ارائه‌شده و شیوه استدلال ضعف و کاستی‌های فراوانی دارد و باکمی تأمل می‌توان نقدهای نگارنده را ناشی از ناآشنایی با شیوه اعتبارسنجی حدیث شیعه و فهم نادرست از محتوای حدیث منزلت و همچنین خلط میان داده‌های مختلف حدیثی، تفسیری و تاریخی دانست. سخنان مبالغه‌آمیز[4] و همچنین اشتباهات چاپی[5] بر ضعف اثر افزوده است. در ادامه به برخی از موارد ضعف کتاب اشاره می‌گردد:

- پیش‌داوری قبل از بررسی، از همان ابتدای کتاب مشهود است، به‌گونه‌ای که عقیده کلامی نویسنده، اصلی غیرقابل انکار است و هرچه خلاف آن باشد، دچار ضعف و

---

۱. وی در نقل مطلب از شیخ مفید و آیت‌الله سبحانی و مرحوم کمپانی و حضرت امام خمینی این‌گونه می‌نویسد: «و إلیه یذهب إلیه کبار الإمامیة الشیخ محمد بن نعمان المفید ... یقول المرجع الدیني المعاصر الشیخ جعفر السبحاني ... العلامة الکبیر محمد حسین الکمبانی الأصفهاني ... المرجع الدینی الراحل روح الله الخمینی».

۲. مثلاً در تبیین منازل هارون می‌گوید: «و قد قال المرجع الدنی المعاصر الشیخ جعفر السبحانی في تقریر هذه النظریة ...» و آن را در پاورقی به کتاب «العقیدة الإسلامیة علی ضوء مدرسة أهل البیت» نوشته آیت‌الله جعفر سبحانی ارجاع می‌دهد؛ الفصل الثالث: ص ۱۰۰.

۳. مثلاً می‌گوید: «مارواه الکلینی (۳۲۹ ق) فی الکافی عن عمار الساباطي قال: قلت لأبی عبدالله: ما منزلة الإمامة؟ قال: کمنزلة ذی القرنین و کمنزلة یوشع و کمنزلة آصف صاحب سلیمان، قال فبما تحکمون؟ قال فبحکم الله و حکم آل داوود و حکم محمد صلی الله علیه و آله و سلم ویتلقانا به روح القدس» و در پاورقی آدرس حدیث «الکافی: ج ۱ ص ۳۹۸» ذکر می‌کند.

٤. در فصل دوم کتاب می‌گوید: «و قد کنت فیما مضی أستغرب إنکار الإمام ان تیمیه کون الحدیث المنزلة من خصائص أمیر المؤمنین علی علیه السلام ... أیقنت بأنه کان مصیبا»؛ الفصل الثالث: ص ٧٦.

۵. اشتباهات چاپی - هرچند نادر - دیده می‌شود، برای مثال نام امام در جایی «الخمیني» و در جای دیگر «خمینی» ذکرشده که دومی غلط است. (ص ۱۲۹ و ص ۱۳٤) و در صفحه ۵۲ «إن الذین...» غلط است که باید «الذِی» باشد.

سستی است. این نوع نگرش، در هدف نویسنده از نگارش اثر، در مقدمه به‌روشنی نمایان است.[1]

- در برخی موارد، نداشتن دلیل قانع‌کننده یا حتی ذکر نکردن دلیل، نوشته را از مسیر انصاف بیرون برده است. وی در فصل پنجم بدون ذکر هیچ دلیل منطقی و از روی پیش‌داوری محض و مبتنی‌بر عقیده خویش، حدیث «أنت مني بمنزلة يوشع من موسى» را که در منابع شیعه در حق حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام وارده شده را جعلی می‌شمارد[2] و جعل آن را به هدف پیشبرد اهداف مذهبی می‌پندارد. به‌نظر می‌رسد اصل اولی مورد قبول نویسنده «صحت احادیث اهل سنت»» و در مقابل «ساختگی بودن احادیث امامیه» است.
- عدم بررسی سندی و دلالی احادیث شیعه و اکتفا به ذکر مستند، یکی از نقاط ضعف جدی نویسنده است که بر خلاف ادعایش مبنی‌بر پاسخ‌گویی بر اساس مبنای مورد پذیرش طرف مقابل بوده است. این شیوه غیرعلمی به‌اندازه‌ی افراط‌گونه است که گاهی اوقات تنها با جمله‌ای که این احادیث یا ادله خلاف واقع است یا ساختگی است بحث را پایان می‌دهد.[3] برای نمونه در ذکر احادیث دال بر شباهت امام علی علیه‌السلام به یوشع بن نون با اعتراف به کثرت نقل آن در مصادر شیعه و ذکر چندین مورد از آن‌ها با سند در متن کتاب، در ابتدا آن را جعلی و در پایان آن را این‌گونه تحلیل می‌کند: «ولو كان النبی يريد من حديث المنزلة النص على أن عليا هو وصيه أو الإمام من بعده لكان تشبيهه منزلة علی بمنزلة يوشع بن نون كاف فی الدلالة على المقتضى»[4] بدین معنا که اگر حدیث منزلت به جهت اثبات امامت حضرت علی علیه‌السلام بود، همین حدیث منزلت یوشع کافی بود و دیگر نیازی به حدیث منزلت هارون نبود. نویسنده بدون بررسی سندی و دلالی حدیث منزلت در دیدگاه شیعه آن را جعلی می‌پندارد.





۱. در مقدمه کتاب می‌گوید: «أن هناک أقلام مسمومة ستتناولهم فيما بعد متهمة إياهم بمناصبة علي علیه‌السلام العداء ... فضلا أن تصور أن يتحول هذا الحديث أداة لتكفير أو تضليل أصحاب رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ...»؛ مقدمه: ص ۱۱.

۲. الفصل الخامس: ص ۱۷۱.

۳. همان:ص ۱۷۵.

۴. همان: ص ۱۷۷.

- پنهان‌کاری در نقل از واسطه در برخی موارد به جهت اثبات مدعا از اعتماد خواننده به صداقت نگارنده می‌کاهد. برای نمونه نویسنده برای اثبات اینکه حضرت علی علیه‌السلام ابتدا اسلام نیاورد، بلکه مخالفت کرد و بعد از یک روز اسلام آورد. از قول سید بن طاووس این‌گونه نقل می‌کند: «و ذکر ابن طاووس (٦٦٤ ق) في (سعد السعود) أن عليًّا تردد في قبول الإسلام ابتداء و طلب من رسول الله الإمهال...»[1] و در پاورقی آدرس به «سعد السعود: ص ٢١٦» می‌دهد که اولاً این آدرس طبق نسخه موجود صحیح نیست و در صفحه ٤٧٢ است[2] و ثانیاً این قول سید بن طاووس نیست، بلکه بنابر شیوه مؤلف کتاب سعد السعود، نظر مفسران مختلف در خصوص آیه است که این متن را به نقل از تفسیر ثعلبی که شافعی مذهب است بیان می‌کند. این بدین معنا نیست که قول خود ابن طاووس و مورد پذیرش است. درحالی‌که نگارنده ظاهر عبارت را به‌گونه‌ی پیچیده است که گویا نظر خود ابن طاووس است.
- نقد محتوایی احادیث شیعه بر اساس مبانی کلامی ازیک‌سو و دفاع از احادیث عامه براساس مبانی کلامی، نوعی دوگانگی در استدلال‌های وی ایجاد کرده است.[3]
- عدم توجه به بررسی سندی و عبور گذرا از آن با اعتماد به بحث کلامی از نقاط ضعف نگارنده در تحلیل احادیث است.[4]
- بهره‌گیری از مغالطه به‌جای استدلال منطقی در کتاب به‌خوبی قابل‌مشاهده است.[5]

---

١. همان: ص ١٩٨.

٢. رجوع شود به سعد السعود: ص ٤٧٢.

٣. در جای‌جای کتاب، حدیث منزلت را از خصائص علی علیه‌السلام نمی‌داند و منزلت را همواره به حداقل‌ها تفسیر می‌کند، ولی در فصل پایانی حدیث منزلت را دربارهٔ ابی بکر و از خصائص او دانسته است و در بالاترین مقام و منزلت تفسیر می‌کند؛ الفصل الثالث: ص ٩٥-١١٩ و الفصل الخامس: ص ١٨٩-٢١٠.

٤. در نفی حدیث منزلت، شباهت را به معنای وزارت برای حضرت علی علیه‌السلام نمی‌پذیرید، ولی برای ابوبکر شباهت را به معنای وزارت تفسیر می‌کند؛ الفصل الخامس: ص ١٨٩-١٩٤.

٥. در فصل سوم می‌نویسد: «فلو كانت أمة محمد على الخطأ لكان يجب على علي علیه‌السلام أن يفعل ما فعل هارون علیه‌السلام و أن يصعد المنبر من غير تقية و خوف فلما لم يفعل ذلک علمنا أن الأمة كانوا على الصواب»؛ الفصل الثالث: ص ١١٩.

- برداشت‌های به‌دور از واقع و غیر عرفی در نقد روایات یکی از مهم‌ترین خطاهای نویسنده در بررسی احادیث است.[1]
- توجه نکردن صحیح به مبانی اعتبارسنجی احادیث شیعه و اطلاع دقیق نداشتن از آن و نگاه سطحی به آن باعث شده محمد سالم الخضر مخاطب را در اعتبار احادیث و یا صحت آن به شک انداخته و برای خود فرصت نقدی ایجاد کند.[2]
- خلط و عدم تمییز صحیح بین بحث کلامی و حدیثی، اصلی‌ترین محور لغزش نگارنده در اعتبارسنجی احادیث شیعه و نقد محتوایی آن است. نگارنده در فصل چهارم برای تضعیف باور امامیه در حدیث منزلت این‌گونه بحث را پیش می‌برد: «اللازم على الإمامية اجتناب الاستدلال بحديث المنزلة في إثبات إمامة علي بن أبي طالبٍ ...».[3] علت این عملکرد نویسنده، عدم درک صحیح او از باور شیعه در شباهت منصب امامت با نبوت و نفی آن است.
- در پایان فصول، نتایج به‌صورت دقیق و منطقی ذکر نشده است[4] در اغلب موارد نویسنده ادب پژوهش را در استدلال‌ها رعایت نکرده و با طعن و کنایه در بسیاری از موارد بر اندیشه مذهب امامیه تاخته است و اشکالات و باورهای خود را در حد احتمال بیان کرده است.
- تعدد نقل قول از منابع متفاوت و تمسک به آراء مختلف، نداشتن یک شیوه روشن در بررسی سندی و دلالی حدیث منزلت و توجه نکردن به قرائن فضای صدور و دست‌اندازی به هر نکته‌ای برای تضعیف حدیث منزلت، باعث شده خواننده در مسیر استدلال گم شود؛ به‌طوری‌که درباره اعتبار سندی حدیث، جمله صریحی ندارد و محتوا و دلالت حدیث هم گرفتار دوگانگی و تحیر در نفی نسبت دادن آن به حضرت علی علیه‌السلام و اثبات آن برای خلیفه اول است.

## نتیجه‌گیری



---

۱. در فصل دوم می‌نویسد: «فليس في الحديث دلالة على أن غيره لم يكن بمنزلة هارون من موسى...»؛ الفصل الثانی: ص ۷۵.

۲. الفصل الخامس: ص ۱۷۱-۱۷۷.

۳. الفصل الرابع: ۱۲۳.

٤. همان: ص۱٦٥ و الفصل الخامس: صص ۱۸٤ و ۱۸۸.

کتاب «حدیث المنزلة» نوشته محمد سالم الخضر در نقد پیش داورانه حدیث مذکور تألیف شده است. نویسنده سعی در اثبات این گمان است که حدیث مذکور بر امامت حضرت علی علیه‌السلام دلالت ندارد و ویژگی منحصر به فردی برای ایشان نیست. او با رعایت شکلی و ظاهری نگارش علمی و ارجاع به منابع پراکنده و نقل نظرات افراد مختلف به دنبال اثبات این مطلب است، اما آنچه از مطالعه کتاب محمد سالم الخضر نمایان می‌گردد ضعف‌های فراوانی است که عبارت‌اند از: نبودن تحلیل صحیح در نقل آراء، سطحی‌نگری در برداشت از حدیث، نداشتن مسیری روشن در اعتبارسنجی حدیث منزلت، تقدیم باور داشت کلامی بر اعتبارسنجی حدیثی، بی‌توجهی به شیوه اعتبارسنجی حدیثی شیعه، دوگانگی در برداشت حدیث منزلت نسبت به حضرت علی علیه‌السلام و خلیفه اول.

در نتیجه می‌توان مدعی شد او در نقد باور شیعه نسبت به حدیث منزلت چیزی جزء سخنان گذشتگان خود ندارد، نقدهایش عامه پسند است و دقت و تحلیل درخور نگارش علمی ندارد. این کتاب نه تنها تردیدی در دلالت حدیث بر امامت و جانشینی حضرت علی علیه‌السلام ایجاد نمی‌کند، بلکه خود دلیلی بر ضعف اندیشه مؤلف و نقاد این حدیث است.

امید است معرفی کتاب مذکور و تحلیل محتوایی آن زمینهٔ برای نقدش را برای حدیث‌پژوهان فراهم کند.

## کتابنامه


۱. أبكار الأفكار فی اصول الدين، آمدی، سيف الدين، تحقيق احمد محمد المهدی، دار الكتب العلمية، دوم،۲۰۰۳ م.

۲. إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، حر عاملی، محمد بن حسن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ۱٤۲۵ق.

۳. الاحتجاج، طبرسی، احمد بن علی، نشر المرتضی، مشهد مقدس، ۱٤۰۳ق.

٤. آية الإنذار و حديث الدار حفريات معرفية في دعوى النص الإلهي المبكر على إمامة علي بن أبي طالب، محمد سالم الخضر، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، انگلستان، لندن، اول، ۱٤۳۸ق.

۵. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۳٦۸ش.

٦. التوضيح الأنور بالحجج الواردة لدفع شبه الأعور، نجم الدين رازی و خضر بن شمس الدين، تحقيق مهدی رجایی، كتابخانه بزرگ حضرت آيت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱٤۲٤ ق.

۷. حديث المنزلة حفريات معرفية في دعوى النص الإلهي المبكر على إمامة علي بن أبي طالب، محمد سالم الخضر، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، انگلستان، لندن، اول، ۱٤۳۹ق.

۸. دانش نامه امير المؤمنين عليه السلام بر پایه قرآن، حديث و تاريخ، محمد محمدی ری‌شهری، مترجم:مهدی مهريزی ، دارالحديث، قم، ۱۳۹۲ش.

۹. سايت مركز تكوين للدراسات و الأبحاث: http://www.takween-center.com .

۱۰. سايت موسسة مبرة الآل و الأصحاب: http://www.almabarrah.net .

۱۱. سعد السعود، ابن‌طاووس، علی بن موسی، منشورات رضی ، قم، چاپ اول، ۱۳٦۳ش.

۱۲. غاية المرام، سيد هاشم بحرانی، ناشر، مؤسسة التاريخ العربی، قم، ۱٤۲۲ق.

۱۳. الكافي، كلينی، محمد بن يعقوب، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۳٦۳ش.

۱٤. گزیده دانش‌نامه اميرالمومنين عليه السلام، محمد محمدی ری‌شهری، تلخيص مهدی غلامعلی، قم، دارالحديث، ۱۳۹۲ ش.

۱۵. من هدی القرآن، مدرسی، محمدتقی، دارالقارئ، بیروت، دوم، ۱٤۲۹ ق.
۱٦. المناقب، ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی، علامه، قم، المناقب، ابن شهر آشوب، بی‌تا.
۱۷. المواقف، عضد الدین عبد الرحمن بن احمد ایجي، مطبعة السعادة، قاهره، مصر، ۱۳۲۵-۱۳۲۷ ق.
۱۸. المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، علامه شهاب‌الدین ابوالعباس قسطانی، المکتبة التوفیقیة، قاهره ، بی‌تا.

# An introduction to the book “*Ḥadīth al-Manzila*” by Muhammad Sālim al-Khidr

Yaser Abbasi

In past years different articles have leveled criticism at the Shi’a hadiths. One of the works written to criticize the Shi’a hadiths is the book “*Ḥadīth al-Manzila*” by Muhammad Sālim al-Khidr. The author has criticized the *isnad* and denotation of the well-known hadith “*anta minni bi-manzilat Hārūn min Musā*” (*You – i.e. ‘Ali – are in the same position with respect to me – i.e. Muhammad – as Aaron was to Moses except that there is no prophet after me*). He has also analyzed the issuance atmosphere of the above hadith historically and exegetically. Among the weak points this book suffers from, mention can be made of: inattention to the fundamentals of validity assessment of Shi’a hadith, superficiality in analyses, and the confusion of the theological, historical and exegetical data with specialized discussions of hadith. This article introduces the above book and explains its weak points and strong points to pave the way for criticism of the book by [the scholars of] hadith.

**Keywords**: *Ḥadīth al-Manzila*, Muhammad Sālim al-Khidr, validity assessment, doubts and allegations of the Sunnis, the Hadith of Yūsha‘ ibn Nūn (Joshua).

# Denotation assessment of the hadith “innamā yuḥallil al-kalām wa yuḥarrim al-kalām”

Sa’eed Sabouei Jahromi

Muhammad Rasoul Ahangaran

The traditions in which the sentence “*innamā yuḥallil al-kalām wa yuḥarrim al-kalām*” (It is statements that make it lawful as well as unlawful) is contained, have been cited in different chapters of Islamic law (*fiqh*) including “*bay‘*” (trading), “*muzāra‘a*” (contract of share-cropping), “*muḍāraba*” (sleeping partnership), “*nikāḥ*” (marriage), and “*‘itq*” (setting free a slave). The major discussions made in these chapters with regard to the above traditions pertain to the validity of the formula (*sīgha*) in these contracts (*‘uqūd*). One of the discussions that have been neglected about these traditions is the investigation of them from the aspect of negation of validity of non-stipulated conditions (*shurūṭ ghayr muṣarraḥa*); that is whether or not this tradition has any denotation for lack of validity of non-stipulated conditions. Having referred to the sentence “*innamā yuḥallil al-kalām wa yuḥarrim al-kalām*” some of the jurisprudents have claimed that the non-stipulated conditions are not valid and that merely the condition that has been declared verbally can be effectual. As for the meaning of such traditions, the jurisprudents have mentioned different probabilities. The only probability that proves the above claim is that the term “*kalām*” (statement) would mean “*lafḍ*” (word) and that the term “*innamā*” would denote “*ḥaṣr*” (restriction). Having applied a descriptive-analytical method and having made use of library-oriented data, this article concludes – by investigating the *isnad* and denotation of this tradition – that such a probability is invalid and the above traditions cannot question the validity of non-stipulated conditions.

**Keywords**: validity assessment of traditions, *yuḥallil al-kalām*, *yuḥarrim al-kalām*, non-stipulated condition.

# A comparative analysis of the report of mystical exegesis of Surah 112 of the Qur'an according to the narrations of Ibn Bābawayh and the Khurāsānī exegeses

Ali Adelzadeh

Amid Reza Akbari

Ibn Bābawayh has narrated from Imam Ja'far al-Ṣādiq ('a.s.) on the authority of unknown narrators a long tradition about the exegesis of the Surah 212 of the Qur'an most of whose paragraphs have been attributed to other personalities in the sources of the (Islamic) sects. This tradition, with its composite textual features benefits from methods later than that of the *Ḥurūfi* (Literalist) exegesis for verses dealing with the Divine Unity. The relation of the text with its *isnad* is weak. Existence of the characteristics of philosophical and mystical schools and the late linguistic context which is incongruous with other traditions, confirm the invalidity of attribution of the entire tradition to the Imams. In his exegesis Abu 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī has attributed a tradition similar to this very tradition of Ibn Bābawayh with another isnad with many damages to Imam Ja'far al-Ṣādiq ('a.s.) and Ibn 'Aṭā'. In another Sufi book called *'Ilm al-Qulūb* (knowledge of the hearts) sections from Ibn Bābawayh's report has been attributed to Ja'far al-Khuldī which seems to be due to oversight. Similarly, al-Māturīdī has narrated a small part of this tradition from the Commander of the Faithful, 'Ali ('a.s.), but he provided no isnads. The studies on the text and isnad of this tradition indicate that the tradition of Ibn Bābawayh and that of al-Sulamī originate from the same text which is dependent to the intellectual precedent of Khurasan and mostly matches the exegetical method of the Sufis.

**Keywords**: Surah al-Tawḥīd (Q 112), tradition-oriented exegesis, mystical exegesis, Ibn Bābawayh, Abu 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, al-Māturīdī.

# An introduction to the rhetoric approach of the Infallibles in the exegesis of the Qur’an

Ali Reza Babaei

Seyyed Mahmoud Tayyeb Husayni

The Infallible Imams (‘a.s.) are considered as the true exegetes of the Qur’an who have a central position and part in explanation, propagation and spread of the Qur’anic culture and teachings. Since the comprehension of the meanings of the Qur’anic verses depends on different factors including paying attention to its rhetoric discussions, there is no doubt that scrutiny and research in the rhetoric viewpoints of the Ahl al-Bayt (‘a.s.) enjoys a considerable importance in explaining the meanings of the verses. For long the Shi’a thinkers have made remarkable efforts to comprehend the interpretative traditions and to realize their typology and methodology. With the purpose of explaining the expanse of the level of analyzing the verses by the Infallibles (‘a.s.) the present article intends to investigate one of their methodological dimensions which is emphasizing the structural semantic of the verses, the explanatory methods, and the rhetorical figures as. The outcome of this study is attaining the intellectual system of the Infallibles (‘a.s.) in the structural semantics of the Qur’anic statements and making clear the internal layers and shades by emphasizing the rhetorical purposes of its internal structures and components, as well as paying attention to the devices of trope, metaphor, metonymy, and esthetics of the verses with the criterion of rhetorical figures.

**Keywords**: literary exegesis, rhetorical exegesis, interpretative traditions, rhetoric.

# A comparative analysis of the traditions of *khums* in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* and *al-Kāfī*

Seyyed Reza Mahdavi

Sohayla Pirouzfar

The issue of *khums* (one-fifth levy) that has been mentioned in the Holy Qur'an and the Shi'a and Sunni traditions, is among the important Islamic laws to which the jurisprudents and the traditionists of Muslim denominations have paid attention. The Shi'a and Sunni scholars are in a serious diversity of opinions with regard to the instances and also those to whom the *khums* belongs after Prophet Muhammad (s.'a. w.). Therefore, the analysis of the issue of *khums* in the two books: *al-Jāmi' al- Ṣaḥīḥ* by al-Bukhārī and *al-Kāfī* by al-Kulaynī, as the two reliable hadith collections in the eyes of the Sunnites and the Shi'ites respectively, is the main subject of this study. Having applied an analytical-descriptive method, this study attempts to analyze and compare the hadiths of *khums* in these two books. Since in these two books – and in most of the tradition books compiled by the early scholars – the authors have made themselves content with just mentioning the hadiths, the analysis of the traditions of *khums* and the way of their arrangement in these two books provides one with a valid understanding of the intellectual atmosphere of their compilers and the issue of *khums*. Based on what this study concludes, both compilers have the same opinion about the obligation (*wujūb*) of *khums* and some issues that belong to it like buried treasures (*dafā'in*), booties (*ghanā'im*), and tribute (*fay'*). Al-Kulaynī, however, has included the section of *khums* in the part of Shi'a doctrines and creeds in the Chapter of Proof (*kitāb al-ḥujja*) of his *al-Kafi* and paid attention to the ownership of the Infallible Imam over the *khums*. Similarly, in *al-Kāfi* the gold and silver mines, as well as the surplus of one's profit in trading and tilling are introduced as what to which *khums* is applicable. But al-Bukhārī has mentioned the *khums* among positive rules derived from the sources of legal knowledge (*furū' fiqhiyya*) and has included it in the Chapter of *Jihad*. In the discussion of the ownership of the *khums*, he makes himself content with such generalities as applying the attribute of "distributer" (*qāsim*) and does not go to its details.

**Keywords**: khums, al-Kulaynī, Uṣūl al-Kāfī, Ṣaḥīḥ al-Bhukhārī

## Validity assessment of the traditions of *al-Kāfī*; approaches and criteria

Haydar Masjedi

Considering the sublime status of the hadith and its role in the different Islamic knowledge, the certainty of its attribution to the Infallibles is of high importance. For this reason, the science of "criticism of hadith" (*naqd al-ḥadīth*) has for long been emphasized by the traditionists and other scholars. This validity assessment is carried out by applying different criteria whose results may slightly vary from one criterion to another. One of the most major hadith sources is the book *al-Kāfī* which is among the sources of the 4th/10th century and has received for long the attention of the traditionists and other scholars. Some of the scholars are of the opinion that all traditions contained in *al-Kāfī* are reliable. Some nonconformist contemporaries, however, consider most of its traditions as fabricated! Having applied a library-oriented method and a descriptive-analytical approach, the present research aims at investigating the amount of the fabricated traditions of this book. For this purpose, it has measured, at first, the criteria of validity assessment of hadith. Then it has dealt with studying the difference between the weakness of *isnad* and the fabrication of traditions. In the last step it has explored the amount of fabricated traditions in this book. The findings of this research indicate that the number of the fabricated traditions of this book is either zero or very few.

**Keywords**: hadith, validity assessment, hadith criticism, *al-Kāfī*, fabricated traditions, weak isnad.

# Ethics of hadith scholarship

Abdolhadi Mas’oudy

The topic and the goal of this brief writing is to collect the norms of hadith scholarship and to consider the hadith-oriented studies from the aspect of ethics. It has been attempted in this writing to differentiate between the ethics of research and the method of the research and this way to extract - out of the general discussions of ethics of research - what is the urgent necessity of a hadith-oriented study and to make it compatible with and suitable for the atmosphere of hadith-oriented studies. The achievement of this study is collection and classification of hadith scholarship norms in the three sections of “topic finding”, “data finding as well as data scholarship” and “research report”. In the first section, observing the priority, proportion with one’s interest and ability, and the usefulness have been deemed the three ethical norms. In the second section, the comprehensive search, trustfulness, and complying with the truth, along with the working procedures to attain it have been mentioned. In the third section, the four ethical norms of truthfulness, regarding one’s colleagues’ rights, bravery associated with shrewdness, as well as not corrupting the addressee have been stated.

**Keywords**: norms of hadith scholarship, difference between ethics of research and method of research, ethics of topic finding, ethics of data finding and data processing.